97-84213-8

Huebner, Margarete

Untersuchungen über das naturrecht in der...

Bonn

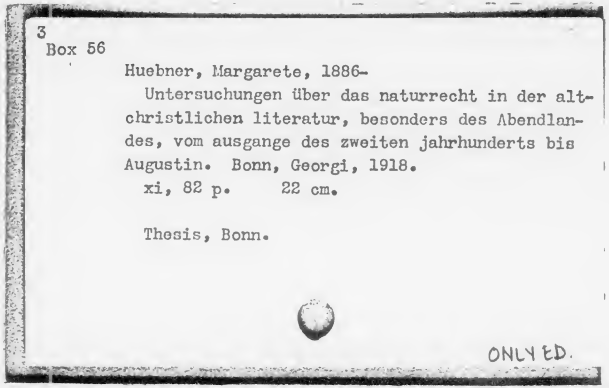
1918

97-84213-8
MASTER NEGATIVE #

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DIVISION

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

ORIGINAL MATERIAL AS FILMED - EXISTING BIBLIOGRAPHIC RECORD



3
Box 56

Huebner, Margarete, 1886-
Untersuchungen über das naturrecht in der altchristlichen literatur, besonders des Abendlandes, vom ausgange des zweiten jahrhunderts bis Augustin. Bonn, Georgi, 1918.
xi, 82 p. 22 cm.

Thesis, Bonn.

ONLY ED.

RESTRICTIONS ON USE: *Reproductions may not be made without permission from Columbia University Libraries.*

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11:1 IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 10-7-97 INITIALS: I.P.

TRACKING # : 28620

FILMED BY PRESERVATION RESOURCES, BETHLEHEM, PA.

Univ. Exchange AUG 17 1922

Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur, besonders des Abendlandes, vom Ausgange des zweiten Jahrhunderts bis Augustin.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Von

Margarete Huebner
aus Cöln.

Bonn 1918
Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei.

Berichterstatter:

Geheimrat Professor Dr. von Bezold.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur, besonders des Abendlandes, vom Ausgange des zweiten Jahrhunderts bis Augustin 1

1. Einleitung: Entstehen und Verbreitung der stoischen Naturrechtslehre 1

I. Teil.

Die Grundlagen der Naturrechtslehre in der Stoa und bei den römischen Juristen 3

A. Das Naturrecht 3

a) Begriff und Inhalt des Naturrechts 3

b) Das Naturrecht im Verhältnis zur Gerechtigkeit . . 5

B. Die Naturrechtslehre in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft 6

a) Natürliche Gleichheit der Individuen und Sklaverei . 6

b) Naturrecht und Eigentum 9

C. Das Naturrecht und seine Beziehung zum Staate . . . 10

a) Der Weltstaat der Stoa 10

b) Stellung der Stoiker zum Einzelstaate und seinen Institutionen 12

c) Das Naturrecht und die positive Rechtsordnung nach den Juristen 16

II. Teil.

Das Naturrecht in der Patristik 18

2. Die Rezeption der Naturrechtslehre durch die Väter . . . 18

A. Die Modifizierung des Naturgesetzes 19

a) Das Vernunftgesetz 19

α) Die Vernunft als Massstab des Sittlichen 19

β) Die göttliche Vernunft und ihre Verkörperung in Christus 20

b) Das natürliche Sittengesetz und seine Beziehung zum Gesetze des alten und neuen Bundes 22

c) Das Naturgesetz in seiner Abhängigkeit von Gott . 27

d) Die christliche Gerechtigkeit 30

Seite

B. Das göttliche Gesetz und die Gesellschaft 33
a) Die religiös bestimmte Gleichheitsidee 33
b) Persönliche Freiheit 36
c) Materieller Besitz 43
C. Die Wertung des Staates im Hinblick auf die göttliche Ordnung 53
a) Der Gegensatz der christlichen Gesellschaft zum Staate 53
b) Die Rechtfertigung des Staates 56
α) Herrschaft und Staat als göttliche Stiftung . . . 56
β) Die naturrechtliche Begründung des Staates . . . 62
c) Göttliches und menschliches Gesetz 76
3. Schluss: Die Ergebnisse unter Bezugnahme auf die Anschauungen von Troeltsch und Schilling 80

Bücherverzeichnis.

A. Literatur.

Aall, A., Der Logos, Geschichte seiner Entwickelung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. Leipzig 1896 und 1899.

Ahrens, Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. Wien 1870.

D'Alès, A., La théologie de Tertullien. Paris 1905.

Arnim, H. v., Die politischen Theorien des Altertums. Wien 1910.

Barth, P., Die Stoa. Stuttgart 1903.

Boissier, G., La fin du paganisme. Paris 1891.

Bonhöffer, A., Die Ethik des Stoikers Epictet. Stuttgart 1894.

Bruns, K. G., Geschichte und Quellen des römischen Rechts[4]. Leipzig 1882. (F. v. Holtzendorff, Encyclopädie der Rechtswissenschaft I.)

Burle, E., Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque. Lyon 1908.

Carlyle, R. W. and A. J., A history of mediaeval political theory in the West. Edinbourgh and London 1903.

*Castelein, A., Droit naturel. Paris 1903.

Cathrein, V., Recht, Naturrecht und positives Recht[2]. Freiburg 1909.

Clemen, C., Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Leipzig 1890.

Denis, M. J., De la philosophie D'Origène. Paris 1884.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1883.

Dyroff, A., Die Ethik der alten Stoa. Berlin 1897.

Eicken, H. v., Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887.

Engelhardt, M. v., Das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig 1912.

*) Die mit einem * versehenen Bücher wurden nicht benutzt.

Ewald, P., Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik des Ambrosius. Leipzig 1881. (I.-D.)
Faye, C. de, Clément d'Alexandrie. Paris 1898.
Flemming, W., Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers. Leipzig 1893.
Geffcken, J., Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907.
Gierke, O., Das deutsche Genossenschaftsrecht III. Berlin 1881.
Guignebert, Ch., Tertullien. Paris 1901.
Haake, A., Die Gesellschaftslehre der Stoiker. (Pr.) Treptow a. R. 1887.
Hatch, E., Griechentum und Christentum. (Deutsch von E. Preuschen.) Freiburg i. Br. 1892.
Harnack, A, a) Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche.
— — b) Lehrbuch der Dogmengeschichte I u. III⁴. Tübingen 1909.
Heinze, M., Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie. 1872.
*Hennebicq, L., L'idée du juste dans l'orient grec. 1914.
Hildenbrand, K., Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Leipzig 1860.
Hirzel, R., a) Ἄγραφος νόμος. Leipzig 1903. (Abhandl. d. philol.-hist. Klasse d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. XX.)
— — b) Themis, Dike und Verwandtes. 1907.
— — c) Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II. Leipzig 1882.
Janet, P., Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale 1². Paris 1872.
Kern, F., Humana Civilitas. Leipzig 1913.
Knopf, R., Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905.
Kunze, J., Die Gotteslehre des Irenäus. Leipzig 1891. (I.-D.)
Lindsay, J., Studies in European Philosophy. Edinbourgh und London 1909.
Loofs, F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906.
Märkel, P., Die leitenden Gedanken der in Platos Politik entwickelten Staatsansicht. Halle 1881. (I.-D.)
Mausbach, I., Die Ethik des hlg. Augustinus. Freiburg i. Br. 1909.
Meyer, J., Das soziale Naturrecht in der christlichen Kirche. Leipzig 1913.
*Montemayor, G. di, Storia del diritto naturale. Mailand 1911.
Neumann, K. J., Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Leipzig 1890.
Overbeck, F., Studien zur Geschichte der alten Kirche. Schloss-Chemnitz 1875.

Pfleiderer, O., Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. Tübingen 1912.
Pichon, R., Lactanee. Paris 1901.
Pöhlmann, R. v., Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. München 1912.
Reuter, H., Augustinische Studien. Gotha 1887.
Schaub, F., Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter. Berlin u. Leipzig 1913. (Abhandl. zur mittl. u. neueren Geschichte 44.)
Schilling, O., a) Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn 1914.
— — b) Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br. 1908.
— — c) Die Staats- und Soziallehre des hlg. Augustinus. Freiburg i. Br. 1910.
Schmidt, Th., Ambrosius, sein Werk de officiis libri III und die Stoa. Augsburg 1897. (I.-D.)
Schmekel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892.
Scholz, H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins „De Civitate Dei". Leipzig 1911.
Seeberg, R., Lehrbuch d. Dogmengesch. I. Erlangen u. Leipz. 1895.
Seeck, O., Geschichte des Untergangs der antiken Welt I und III. Berlin 1905 und 1909.
Seipel, J., Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien 1907. (Theol. Studien der Leo-Gesellsch. 18.)
Sommerlad, Th., Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig 1903.
Stahl, J., Die Philosophie des Rechts³. Heidelberg 1856.
Stier, J., Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen 1899.
Thamin, R., Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Paris 1895.
Triebs, F., Studien zur Lex Dei I. Freiburg i. Br. 1905.
Troeltsch, E., a) Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter. München u. Berlin 1915. (Histor. Bibl. 36.)
— — b) Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München u. Berlin 1911. (Histor. Bibl. 24.)
— — c) Grundprobleme der Ethik. (Gesammelte Schriften II. Tübingen 1913.)
— — d) Politische Ethik und Christentum. Göttingen 1904.
— — e) Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. (Gesammelte Schriften I. Tübingen 1912.)
— — f) Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht 1911. (Hist. Zeitschr. 106.)
Voigt, M., Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und im gentium der Römer. Leipzig 1856.

Wadstein, E., Über den Einfluss des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung. (Theol. Studien und Kritiken. Gotha 1880.)
Wallon, H., Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. Paris 1877.
Weinel, H., Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen 1908.
Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907.
Windelband, W., Geschichte der antiken Philosophie[3]. München 1912.
Winter, F. J., Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882.
Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig 1908.
Ziegler, H., Irenäus der Bischof von Lyon. Berlin 1871.
Zielinski, Th., Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Leipzig u. Berlin 1908.
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen III,1[4]. Leipzig 1909.
Jellinek, G., Allgemeine Staatslehre[2]. Berlin 1905.

Nachtrag:

Bernheim, E., Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins. (Zs. f. Geschichtswissensch. N. F. I. 1896/97.)
Hasbach, W., Die allgem. philos. Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie. (Schmoller, Forschungen X, 2. Leipzig 1890.)
Offergelt, F., Die Staatslehre des hl. Augustinus nach s. sämtl. Werken. Bonn 1914.
Zahn, Th., Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. (Pr.) Erlangen 1894.

B. Verzeichnis der zitierten Quellen.

(Der 1. Teil beruht nicht auf selbständigem Quellenstudium.)

Arnim, J. v., Stoicorum veterum fragmenta = (abgekürzt) St. v. f. (3 Bde. Leipzig 1905 u. 1903).

Ambrosius,
Apologia prophetae David = Apol. proph. Dav.
Epistulae = Epist.
Exameron = Exam.
De exhortatione virginitatis = de exhort. virg.
Expositio psalmi 118 = Expos. psalm. 118.

Ambrosius,
De fuga saeculi = de fug. saec.
De Jacob = de Jac.
De Joseph.
De Nabuthae = de Nab.
De Noe.
De officiis ministrorum = de off.
De viduis = de vid.
De virginitate = de virg.
Benutzt wurde die Wiener Neuausgabe des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= C. scr.), für die in dieser Ausgabe nicht erschienenen Werke Migne, Patrologia Latina (= M). Die entsprechende Bändezahl wurde jeweils im Text angegeben.

Augustinus,
De bono coniugali = de bono coniug.
De civitate Dei — de civ.
Contra Faustum Manichaeum = C. Faust.
De diversis quaestionibus = de div. quaest.
De doctrina christiana = de doctr. christ.
Enarrationes in psalmos = En. (Enarr.) in ps.
Epistulae = Epist.
Expositio quarumdam propositionum
ex epistola ad Romanos = quar. prop. ex epist. ad Rom.
De genesi ad litteram = de gen. ad lit.
In Ioannis evangelium tractatus 124 = in Ioan. ev.
De libero arbitrio = de lib. arb.
Quaestionum in heptateuchum libri VII = Quaest. in hept.
De sermone Domini in monte = de serm. Dom. in monte.
De trinitate = de trinit.
De vera religione = de vera rel.
Betreffs der Ausgabe siehe das bei Ambrosius Gesagte.

Clemens Alexandrinus,
Paedagogus = Paed.
Protrepticus = Protr.
Stromata = Strom.
Quis dives salvetur = Quis div. salv.
Benutzt wurde die Ausgabe der Sammlung „Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der königl.-preuss. Akademie der Wissenschaften.

Commentaria in XIII epistolas beati Pauli = Com. in epist. ad . .
Zitiert wurde nach Migne, P. L.

Cyprianus,
Ad Demetrianum = Ad Demetr.
Ad Donatum = Ad Don.

Cyprianus,
De habitu virginum = de hab. virg.
De lapsis = de laps.
De mortalitate = de mort.
De opere et eleemosynis = de op. et eleem.
Benutzt wurde die Ausgabe des C. scr.

Corpus iuris civilis I (herausgeg. von Krueger-Mommsen. Berlin 1895).
Digesten = Dig.
Institutionem = Inst.

Epicteti dissertationes, hrsg. von H. Schenkl, Leipzig 1894.

Irenaeus,
Contra Haereses = C. Haer. (hrsg. von W. Harvey. Cantabrigiae 1857).
Erweis der apostolischen Verkündigung = Erw. d. ap. Verk. (übers. von S. Weber, Kempten 1912 in Bibliothek der Kirchenväter IV).

Iustinus Martyr,
1. u. 2. Apologie = Ap. (hrsg. von G. Krueger, Tübingen 1915).
Dialogus cum Tryphone = Dial. (Corpus apologet. christ. saec. sec. II. Jena 1876.)

Lactantius,
Divinae institutiones = Div. inst.
Epitome divinarum institutionem = Epit.
De ira Dei.
De opificio Dei = de opif. Dei.
Benutzt wurde die Ausgabe des C. scr.

Marci Antonini commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri XII, hrsg. von J. Stich, Leipzig 1903.

Origenes,
De principiis = de princ.
Contra Celsum = C. Cels.
Commentaria in epistolam ad Romanos = Com. in epist. ad Rom. (Zitiert nach Migne, series graeca.)
Betreffs der Ausgabe siehe Clemens Alexandrinus.

Seneca,
De beneficiis = de benef. (hrsg. von C. Hosius. Leipzig 1900).
Epistulae = epist. (hrsg. v. O. Hense 1898).
De ira.
De otio.
De tranquillitate animi = de tranq. an.
De vita beata.
(Dialogorum libros XII ed. E. Hermes, Leipzig 1905.)

Tertullianus,
Ad Scapulam = Ad Scap.
Ad uxorem = Ad ux.
Adversus Iudaeos = Adv. Iud.
Adversus Marcionem = Adv. Marc.
Apologeticus pro Christianis = Apol.
De carnis resurrectione = de carn. resur.
De corona militis = de cor.
De idolatria = de idol.
De patientia = de pat.
De poenitentia = de poenit.
Scorpiace = Scorp.
De testimonia animae = de test. an.
Betreffs der Ausgabe siehe Ambrosius.

Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur, besonders des Abendlandes, vom Ausgange des 2. Jahrhunderts bis Augustin.

1. Einleitung: Entstehen und Verbreitung der stoischen Naturrechtslehre.

Für den Griechen besass das Wort Bürger weit edleren Klang als das Wort Mensch. Mensch war auch der Nicht-Grieche, der Barbar. Staatsfähigkeit schrieb allein sich der Hellene zu. Darin sah er seine Überlegenheit über jenen. Die Polis, „der Stadtstaat, die Stadtgemeinde", galt ihm als die einzig mögliche Form staatlichen Lebens. Alle höhere Kultur war an sie gebunden.

Das Dasein des Griechen wurzelt durchaus im Staate. In ihm begreift er die Welt. Kein höheres Ziel kennt er als das des Staates. Glückseligkeit kann er nur vom Staate und durch den Staat erlangen.

Keiner aber der griechischen Stadtstaaten war von langer Dauer. Rasch schwand ihre Blüte dahin. Mochte auch Platon den Staat in idealer Verjüngung erschauen, mochte Aristoteles, der die Unterjochung von Hellas sah und Alexanders Weltherrschaft erlebte, dennoch die alte Form, den griechischen Stadtstaat zukunftskräftig glauben, er erwachte nicht zu neuem Leben. So verkümmerte mit dem Stadtstaate allmählich der ureigenste Nährboden griechischen Wesens. Zugleich aber fielen auch die Schranken des engen Kreises, in dem sich das Leben des Griechen abgespielt hatte. Das Band, das den einzelnen eng an die heimatliche Scholle fesselte, löste sich. Über die nächsten Staatsgrenzen ging der Blick hinaus in die

unendliche Welt. Ungehemmt strömten zahlreiche Elemente fremder Kultur herbei. Neue Lebensformen, neue Wege, neue Ziele boten sich dar.

Dem allen gegenüber nun fand sich der einzelne viel mehr auf sich selbst gestellt. Zaghaft schritt er über das Neuland hin und in einer an mannigfachen Katastrophen reichen Zeit regte sich mächtig das Verlangen nach einem untrüglichen Führer, nach einer festen, aller menschlichen Willkür entrückten Ordnung und Regel des Daseins, nach einem sichern Platz in dem gewaltigen Gefüge des Weltganzen, nach innerem Halt vor allem, innerer Unabhängigkeit und Ruhe.

Hier öffnete sich der Philosophie ein reiches Arbeitsfeld, und es waren vornehmlich die Stoiker[1]), welche ihre Kraft der Lösung dieser schwierigen Aufgabe widmeten. Und zwar versuchten sie das im Anschluss an die heraklitische Darstellung des durch ein ihm eigentümliches Gesetz regierten Kosmos[2]), die sie mit einem Gedanken verschmolzen, der schon lange in Griechenland lebendig war, mit dem Gedanken des Naturrechts, das heisst eines auf höherem, ewigen Prinzip beruhenden Rechtes.

Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. wurde die stoische Lehre in der römischen Welt heimisch[3]). Sie fand den Boden gut vorbereitet. Auch hier war der Kosmopolitismus eingezogen als natürliche Begleiterscheinung einer immer gewaltigeren Machtentfaltung Roms. Auch hier machte der Verfall alter Sitte, alten Glaubens den Wunsch nach neuem Lebensinhalt rege.

Besonders bedeutungsvoll wurde die Naturrechtslehre für

1) Gegründet wurde die stoische Schule zu Athen von Zeno um 300 v. Chr. 50 Jahre ungefähr später bildete Chrysippus die Lehre allseitig systematisch aus.

2) Hirzel b) 392ff.

3) Durch Panätius von Rhodus, der in Rom Anhänger gewann. Die Vorträge, die sein Schüler Posidonius in Rhodus hielt, hörte unter andern Cicero. Die Hauptvertreter der römischen Stoa waren Seneca (3—65 n. Chr.), Epiktet (gest. 120 n. Chr.) und Marc Aurel (121—180).

die Jurisprudenz[1]). Zugleich machten die römischen Juristen, indem sie sich zum Naturrecht bekannten, die philosophischen Gedanken in erheblichem Umfange für das praktische Leben fruchtbar.

I. Teil.

Die Grundlagen der Naturrechtslehre in der Stoa und bei den römischen Juristen.

A. Das Naturrecht.

a) Begriff und Inhalt des Naturrechts.

Naturgesetz und Naturrecht gehören beide für den Stoiker eng zusammen. Die Idee des allgemeinen Gesetzes beherrscht das stoische System. Es ist der νόμος κοινός der Stoa, das waltende Weltgesetz. Er ist göttlichen Ursprungs und Gottheit zugleich, ewige Vernunft, die alle Teile des Alls durchdringt und zum Ganzen ordnet, die im Menschen als lebendiges Bewusstsein sich offenbart dessen, was gut und böse ist[2]). Dieser Stimme seines Innern zu folgen, sich dem Weltgesetz zu beugen, ist daher oberste Pflicht des Menschen, eine möglichst reine Darstellung der Prinzipien der Natur seine Lebensaufgabe[3]).

1) Den Höhepunkt erreichte die römische Rechtswissenschaft im 2. u. 3. Jahrhundert n. Chr. Fragmente aus den Werken der Juristen dieser Periode sind in Iustinians „Digesten", zum Teil auch in seinen „Institutionen" erhalten.

2) (St. v. f. I 43, 162) Diogenes Laërt. VII 88. ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος. ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

(St. v. f. II 315, 1077) Cicero de nat. deor. I 15, 39. Iam vero Chrysippus ... legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Iovem dicit esse.

(St. v. f. I 42, 162) Cicero de nat. deor. I 36. Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.

(St. v. f. III 78, 315) Cicero de leg. I 6, 18. Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet, quae facienda sunt, prohibetque contraria.

3) (St. v. f. I 45, 179) Diogenes Laërt. VII 87. διόπερ πρῶτος

Anf dem Naturgesetze nun beruht das Recht. Es verdankt seinen Ursprung nicht menschlicher Satzung, sondern als Ausfluss der Vernunft ist es von Natur da[1]), eine ursprüngliche unumstössliche Richtschnur für das Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen.

Die Auffassung der Juristen deckt sich im wesentlichen mit derjenigen der Stoiker, doch legt sie Zeugnis dafür ab, dass selbständige Geister die philosophischen Gedanken von ihrem Standpunkte aus, ihren Bedüfnissen nach verarbeiteten. Umspannten die Stoiker das gesamte Universum, den Juristen waren die rechtlichen Verhältnisse an sich das Nächste. In ihnen erkannten sie eine objektive Vernunft am Werke, eine ratio naturalis, die bei allem Wechsel der Verhältnisse das Gemeinleben an ein festes Ziel band. Diese Vernunft manifestierte sich einerseits als lex naturae, das heisst als Inbegriff aller die rechtlichen Beziehungen jeder Art bestimmenden Grundregeln, als ius naturale andrerseits, sofern diese einzelnen Regeln zu einem organischen Ganzen sich verbanden[2]). So fanden die Juristen im Naturrecht eine Grundlage des gesamten Rechts, einen sichern Leiter auf dem Wege zur Wahrheit, die sie suchten.

Hinsichtlich der Fundierung des Naturrechts nehmen zwei Juristen eine besondere Stellung ein. Marcian schliesst sich der Lehre der Stoa an, indem er das Naturrecht auf das kosmische Gesetz gründet[3]), während Ulpian neben der natür-

ὁ Ζήνων .. τέλος εἶπε τὸ ομολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.

(St. v. f. II 3, 4) ebenda. πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν. μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ακολούθως τῇ φύσει ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων.

1) (St. v. f. III 76, 308) Diog. Laërt. VII 128. φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος ἔν τῷ περὶ τοῦ Καλοῦ.

(St. v. f. III 79, 319) Cic. de leg. I 15, 42. Est enim unum ius. quo devincta est hominum societas et quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi.

2) Hildenbrand 604f.; Voigt 272f., 558ff.

3) Voigt 275f.

lichen Vernunft in der triebhaften Anlage, welche Menschen und Tieren gemeinsam, auch bei letzteren eine bestimmte Ordnung des Zusammenlebens hervorbringt, eine weitere Quelle des Naturrechts sieht und damit auch vernunftlose Wesen, wenngleich in beschränktem Masse, zu seinen Trägern macht[1]).

Inhaltlich endlich umfasst das Naturrecht alle Regeln, die das Zusammenleben der Menschen bedingen und zwar sowohl diejenigen, welche dem Rechtsgebiete angehören, als auch solche, die der Ethik zukommen. Moral und Recht, beides liegt noch ungetrennt nebeneinander, fällt in eins zusammen[2]).

b) Das Naturrecht im Verhältnis zur Gerechtigkeit.

Wie die Quelle des Rechts, so ist das allgemeine Naturgesetz auch die der menschlichen Gerechtigkeit[3]). Dem Naturrechte entsprechend ist diese die Tugend des geselligen Verkehrs[4]). Im engern Sinne verstanden beruht sie auf dem Grundsatze, jedem das Seine, das, was ihm gebührt, zuzuerkennen[5]). Diese Gerechtigkeit jedoch baut noch keine goldenen Brücken von Mensch zu Mensch. Verschwistert sie sich aber mit der beneficentia, die alle humanen Tugenden in sich begreift, die Leut-

1) Dig. I 1 1, 3. Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris et feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus enim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri.

2) Voigt 342.

3) Οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 9 p. 1035 c. (St. v. f. III 80, 326).

4) (St v. f. I 48, 197) Porphyrius de Abstin. III 19. τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος.

5) (St. v. f. III 63, 262) Stobaeus ecl. II 59, 4 W. δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ·

Dig. I 1, 10 pr. iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi (Ulpianus).

seligkeit und Wohltätigkeit, die Güte und Freigebigkeit, so wird sie zur Grundlage der menschlichen Gesellschaft, zum festen Bande der sozialen naturgewollten Einheit des Menschengeschlechtes[1]). Mit Recht gilt sie dann als die vornehmste und glänzendste der Tugenden.

Freilich kann echte Humanität nur auf dem Boden eines zarten Gemüts- und Gefühlslebens gedeihen, und das eben fand durch die Stoa keine Unterstützung. Die „Apathie" war das Ideal des „Weisen". Das vertrug sich kaum mit völliger Hingabe an den Nächsten und Teilnahme an seinem Schmerz und Leid. Immer scheint durch die Nächstenliebe des Stoikers der Egoismus hindurch. Immer fehlt ihr darum die letzte innere Wärme.

B. Die Naturrechtslehre in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft.

a) Natürliche Gleichheit der Individuen und Sklaverei.

Mit der Naturrechtslehre ist aufs innigste eine Gesellschaftslehre verknüpft, die auf der Idee von Gleichheit und Freiheit beruht. Ein Recht, welches die Vernunft zum Prinzipe hat, kennt keine Unterschiede zwischen den einzelnen vernünftigen Wesen; es kommt gleicherweise allen Menschen zu. Rechtlose Menschen, Sklaven, über die nur andere Rechte besässen wie über eine Sache, sind hinsichtlich des Naturrechts undenkbar. Wie auf Grund der Vernunft von Natur zwischen allen Menschen eine Geistesverwandtschaft besteht, ebenso hat die Natur keine Spaltung der Menschheit durch Macht- und Klassenunterschiede gewollt[2]). Alle Menschen sind

1) Cicero de off. I 7, 20 f. (ed. E. F. W. Mueller, Leipz. 1904. S. 8). De tribus autem reliquis [virtutibus] latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur. Cuius partae duae, iustitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandam vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet (nach Panätius).

2) (St. v. f. III 86, 352) Philo de septen. et fest. dieb. p. 283 Vol. II Mang. ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς.

gleicher Abstammung, gleichen Ursprungs. Aus demselben Stoff hat die Natur alle erzeugt und für dieselben Ziele[1]). Alle haben Gott zum Vater; daher sind alle Brüder[2]). Was bedeutet das — römischer Ritter, Freigelassener oder Sklave? Blosse Namen, dem Ehrgeiz oder dem Unrecht entsprungen[3]).

Trotz dieser Theorie aber dachten die Stoiker nicht an die Forderung persönlicher Freiheit für alle, an eine Aufhebung der Sklaverei. Zwei Auffassungen wirkten dem entgegen. Das Entscheidende war jetzt der Mensch als solcher. Dessen Wert bestimmte aber nicht seine Zugehörigkeit zu irgend einem Geschlechte, einem Stande, einer besonderen Klasse, sondern seine Gesinnung[4]). Ihr gestand man die Entscheidung zu über frei und unfrei, über Herr und Knecht. Der moralisch Schlechte war der Sklave, der Tugendhafte der wahrhaft Freie. War der Geist nur frei, so verschlug die Knechtschaft des Körpers wenig[5]). Wertvoller erschien der Adel einer reinen Seele, und den konnte auch der Geringste sich erwerben[6]).

Auf der anderen Seite jedoch war jene Meinung von der geistigen und demnach sittlichen Minderwertigkeit der Sklaven

1) Seneca, epist. III 95, 52 (III, 437). natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret.

2) Seneca, epist. III 43, 1 (III, 122). omnes, si ad originem primam revocantur, a dis sunt.

Epiktet I 13, 4 (49). οὐ μεμνήσῃ τί εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων;

3) Seneca, epist. III 31, 11 (III, 97). quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus? nomina exambitione aut ex iniuria nata.

4) Seneca, de benef. III 28, 1 (I 2, 73). nemo altera nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius.

5) Seneca, de benef. III 20 (I 2, 68). Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris .. Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; .. interior illa pars mancipio dari non potest.

6) Seneca, epist. II 31, 11 (III, 97). quid aliud voces hunc [sc. omnium rectum, bonum, magnum] quam deum in corpore humano hospitantem? hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere.

schlechthin, die Aristoteles mit Nachdruck vertreten hatte, noch keineswegs ganz überwunden, und so kam man von diesem Standpunkte aus dann wieder dazu, die Sklaverei für ganz naturgemäss zu erachten. Selbst ein Seneca, der beredte Verkündiger der Menschenwürde und Prediger der Menschenliebe, ist nicht frei von solchem Zwiespalt der Gedanken. Seine Sklaven sind „Menschen, Hausgenossen, Freunde, ja Mitsklaven" in Anbetracht dessen, dass gleiches Schicksal über allen Menschen waltet[1]). Ein Frevler ist, wer leichtfertig mit ihrem Leben spielt[2]). Trotzdem aber wird die übliche Misshandlung der Sklaven sanktioniert[3]).

Die Stellung der Juristen zur Sklaverei ist wesentlich bedingt durch die verschiedene Auffassung des ius gentium, eines auf römischem Boden entstandenen internationalen Rechtes. Die früheren Juristen, allen voran Gaius, vindizierten, aus was für Gründen auch immer, dem ius gentium die Merkmale des ius naturale[4]). Indem sie damit die beiden Rechte identifizierten, erhielten die Institutionen des ius gentium naturrechtliche Begründung. Die späteren Juristen bekannten sich nachdrücklich zu der natürlichen Gleichheit und Freiheit der Menschen. Die Sklaverei gehört nach ihnen dem ius gentium an[5]). Und sie, denen der

1) Seneca, epist. VI 47, 1 (III, 128). „servi sunt". immo homines. „servi sunt". immo contubernales. „servi sunt". immo humiles amici. „servi sunt". immo conservi. si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.

2) Seneca, epist. III 95, 33 (III, 432). homo, sacra res homini, iam per lusum ac iocum occiditur.

3) Seneca, de ira 32, 1 (I 1, 140 f.). magnam rem sine dubio fecerimus, si servolum infelicem in ergastulum miserimus! quid properamus verberare statim, crura protinus frangere? non peribit potestas ista, si differetur.

4) Dig. I 1, 9. Omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utentur .. quod vero naturalis ratie inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur (Gaius).

5) Dig. I 1, 4. Et cum uno naturali nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera esse coeperunt: liberi et his contrarium servi et tertium genus liberti (Ulpianus).

Dig. L 17, 32 (Momms. 869). Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur: non tamen et iure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt (Ulpianus).

Gegensatz zwischen der naturrechtlichen Theorie und den tatsächlichen Rechtsverhältnissen sich unmittelbar aufdrängte, setzten allmählich, unterstützt von human gesinnten Kaisern, es durch, dass der Sklave wenigstens rechtsfähig wurde und bessere Möglichkeit fand, seine Bande aus eigenem Vermögen abzuschütteln. Gleichzeitig verlor auch die Frau ihre Rechtsunfähigkeit, und die volle Erbfähigkeit der weiblichen Nachkommen gelangte zur Anerkennung[1]).

So verdanken die Sklaven der Stoa, wenn nicht Aufhebung, so doch eine erhebliche Milderung ihres harten Loses, vor allem eine menschlichere Behandlung von seiten ihrer Gebieter.

b) Naturrecht und Eigentum.

Weniger deutlich ist erkennbar, wie sich die Juristen zur Frage der Gleichheit materiellen Besitzes stellten. Denjenigen, für die ius naturale und ius gentium eins war, galt das Privateigentum ohne weiteres von Natur gegeben[2]). Ob die späteren Juristen es wie die Sklaverei dem ius gentium zuwiesen, lässt sich nicht mehr genau ermitteln. Zu gering ist die Anzahl der Zeugnisse. Sicherlich aber löste der Grundsatz, wenn anders er auch auf diesem Gebiete galt, nicht irgendwie kommunistische Tendenzen aus, wie denn solche auch die Stoiker nicht zeigten. Nach der stoischen Lehre gehören Eigentum und Reichtum als äussere Güter zu den gleichgültigen Dingen. Sie haben keinen absoluten Wert, doch entsprechen sie einer gewissen vernünftigen, natürlichen Ord-

Dig. I 5, 4 (Momms. 7). Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur (Florentinus).

Dig. XII 6, 64 (Momms. 173). Ut enim libertas naturali iure continetur et dominatio ex gentium iure introducta est.

1) Barth 168 f.

2) Dig. XLI 1, 1 pr. (Momms. 644). Quarundam rerum dominium nanciscimur iure gentium, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur, quarundam iure civili, id est proprio civitatis nostrae (Gaius).

Dig. I 8, 2 (Momms. 11). Quaedam naturali iure communia sunt omnium, quaedam universitatis, quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis cuique adquiruntur (Marcianus).

nung, da sie in Beziehung gesetzt werden können zu dem höchsten Gute, eben der Vernunft, der Tugend. Sie geben Gelegenheit zur Erprobung der sittlichen Kraft, zur Entfaltung und Steigerung der Tugend, während durch die Armut und den bitteren Kampf ums Dasein notwendig die Schwungkraft der Seele gehemmt und geschwächt wird, der Geist erlahmt und ermattet. Daher sind Besitz und Reichtum auch für den Weisen wünschenswert[1]), und wenn das Glück ihm irdische Gaben versagt, vergibt er sich nichts, wenn er selbst sich ihren Erwerb angelegen sein lässt. Allerdings ist nicht jede beliebige Art von Erwerb seiner Würde gemäss[2]).

C. Das Naturrecht und seine Beziehung zum Staate.

a) Der Weltstaat der Stoa.

Waren die Stoiker bereit, in der Sklavenfrage und der Frage des Eigentums Kompromisse mit der Wirklichkeit zu schliessen, so lag der Grund für dieses Verhalten darin vornehmlich, dass zur eigentlichen Domäne des Naturrechts ein Staat erhoben wurde, welcher der Anlage nach allerdings schon vorhanden war, dessen Vollendung man aber von einer fernen Zukunft erst erhoffen konnte. Den gesamten Kosmos stellt dieser Staat dar; alle Vernunftwesen umfasst er, Götter und Menschen[3]). Nur wer sich als Bürger dieses Weltstaates

1) Seneca, de vita beata 21 (I 1, 220). nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias, sed mavolt; non in animum illas, sed in domum recipit, nec respuit possessas, sed continet et maiorem virtuti suae materiam subministrari volt.

2) (St. v. f. III 174, 693) Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 20 p. 1043e. „τρεῖς ὑποθέμενος ἁρμόζοντας μάλιστα τῷ σοφῷ χρηματισμούς, τὸν ἀπὸ βασιλείας καὶ τὸν ἀπὸ φίλων καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις τὸν ἀπὸ σοφιστείας."

3) (St. v. f. III 82, 338) Cicero de republ. I 19. Sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt

(St. v. f. III 83, 339) Cicero de legibus I 7, 22. Universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda.

Seneca, de otio IV 1 (I 1, 235). Duas res publicas animo

betrachtet, wird seines Lebens Zweck erfüllen können. Aufzugehn in der Gemeinschaft, ein Glied des gesamten Menschheitsverbandes zu sein, ist des einzelnen Bestimmung. Dazu hat die Natur den Menschen geschaffen[1]). Das Gesetz nun, welches dem Leben des einzelnen Richtung und Ziel weist, ist dasselbe überall und leitet alle zu dem einen Quell urewiger Vernunft. Und ein Recht nur bindet die Bürger des Weltstaates, das auf jener Vernunft beruhende Recht, das Naturrecht[2]). Aus dieser Rechtsgemeinschaft entwickeln sich zwischen den Menschen die innigsten Beziehungen. Dem Mitmenschen leben und immer das Wohl des Ganzen vor Augen haben, wird oberster Grundsatz. Das Recht der Gesellschaft dominiert. Interessen und Ansprüche des Individuums haben sich ihm unterzuordnen[3]).

Wie aber dachten sich die Stoiker den Weltbürgerstaat organisiert? Von der Vernunft allein geleitet, führt Zeno aus, werden die Menschen friedlich beieinander leben wie die Tiere

complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur.

1) (St. v. f. III 90, 371) Cicero de finibus III 20, 67. Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum; eos autem communitatis et societatis suae.

(St. v. f. III 83, 342) Cicero de finibus III 65. Facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos.

Seneca, epist. III 95, 52 (III, 437). omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni.

2) Marc. Ant. IV 4 (33). Εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁλόγος, καθ' ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων, ἢ μή, λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖται ἐσμεν· εἰ τοῦτο πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί.

3) (St. v. f. III 81, 333) Cicero de finibus III 19, 64. Mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum eius mundi esse partem: ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.

Marc. Ant. IX 23 (119). Ἥτις ἐὰν οὖν πρᾶξίς σου μὴ ἔχῃ τὴν ἀναφοράν, εἴτε προσεχῶς, εἴτε πόρρωθεν, ἐπὶ τὸ κοινωνικὸν τέλος, αὕτη διασπᾷ τὸν βίον. S. auch III 4 (22ff.).

einer Herde [1]). Keine Gerichtshöfe, keine Tempel, keine Gymnasien werden nötig sein. Kurz alles, was irgendwie dem Vernunftrechte zuwiderläuft, wird fortfallen, im Grunde jedwede staatliche Organisation. — Die Wirklichkeit aber zeigte ein anderes Bild. Der Stoiker hatte sich mit dem Einzelstaate und seinen Institutionen abzufinden.

b) Stellung der Stoiker zum Einzelstaate und seinen Institutionen.

Sofern man seinen Zweck ins Auge fasste, der darin bestand, die Tugend der Bürger zu mehren und ihr gemeinsames Wohl zu fördern, erwies sich der Einzelstaat als durch die Vernunft gesetzt, als ein Abbild jenes vollkommenen Staates [2]). Gewissenhafte Erfüllung der Bürgerpflichten war daher selbstverständlich für die Stoiker. Dieselben Grundsätze, nach denen der Bürger des Weltstaates lebte, sollten auch den des engeren Staates leiten [3]). Wie hätte auch ein

1) (St. v. f. I 60, 262) Plutarchus de Alex. virt. I 6 p. 329a. Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.

(St. v. f. I 62, 267) Diog. Laërt. VII 33. Καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους μηθ' ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι (scil. δογματίζειν τὸν Ζήνωνα).

2) Epiktet II 5, 26 (117). τί γάρ ἐστιν ἄνθρωπος; μέρος πόλεως, πρώτης μὲν τῆς ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς ὡς ἐγγιστα λεγομένης, ἥ τις ἐστι μικρὸν τῆς ὅλης μίμημα.

Marc. Ant. III 11 (28). τὸν ἄνθρωπον, πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν.

3) Epiktet II 10, 4 (131). τίς οὖν ἐπαγγελία πολίτου; μηδὲν ἔχειν ἰδίᾳ συμφέρον, περὶ μηδενὸς βουλεύεσθαι ὡς ἀπόλυτον, ἀλλ' ὥσπερ ἄν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ ποὺς λογισμὸν εἶχον καὶ παρηκολούθουν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ, οὐδέποτ' ἄν ἄλλως ὥρμησαν ἢ ὑρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον.

Epiktet I 12, 7 (45). πάντα οὖν ταῦτα ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐπεσκεμμένος τὴν αὐτοῦ γνώμην ὑποτέταχεν τῷ διοικοῦντι τὰ ὅλα καθάπερ οἱ ἀγαθοὶ πολῖται τῷ νόμῳ τῆς πόλεως.

fähiger Bürger des Weltstaates werden können, wer sich in dem kleinen Staate nicht bewährte.

Betrachtete man aber die Staatsformen und -einrichtungen, wie sie sich im Laufe der Zeit herausgebildet hatten, im einzelnen, legte man an sie den Massstab der Vernunft an, so gewann man die Erkenntnis, dass sie den Maximen der Vernunft, deren Ausdruck sie von Natur waren und sein sollten, nicht genügten. Keine der bekannten Verfassungen entsprach ganz den Wünschen der Stoa. In einer aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischten sah man das Heil [1]). Die Staatsgesetze konnten kaum Billigung finden, da kein Zusammenhang derselben mit dem höchsten Gesetze kenntlich war [2]). Dem Herrscher vermochte man volle Anerkennung eigentlich nur zu zollen, wenn er ein „Weiser" war. Letzterer allein ist mit wahrhaft königlichen Eigenschaften begabt [3]) und wird allein davor bewahrt bleiben, die unumschränkte Macht, welche solchem erhabenen Amte eignet, zu missbrauchen.

Weil nun ihre Anforderungen an den Staat die höchsten waren, mussten notwendig die Stoiker vielfach in Konflikte geraten mit der Politik ihrer Zeit. Schwer war es, zwischen Ideal und Wirklichkeit eine Brücke zu schlagen. Der politisch tätige „Weise" konnte nicht in allen Dingen nur der Stimme der Gottheit folgen, wollte er sich nicht um Ansehen und damit um Einfluss beim Volke bringen [4]). Darum soll der

1) (St. v. f. III 175, 700) Diog. Laërt. VII 131. Πολιτείαν δὲ ἀρίστην τὴν μικτὴν ἐκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας.

Seneca, de otio VIII, 3 (I 1, 241). nullam (rem publicam) inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit.

2) (St. v. f. III 80, 324) Diogenianus apud Eusebium praep. evang. VI p. 264b. Πῶς δὲ τοὺς κειμένους νόμους ἡμαρτῆσθαι φὴς ἅπαντας καὶ τὰς πολιτείας (Adloquitur D. Chrysippum).

3) (St. v. f. III 158, 617) Stobaeus eclog. II 7 p. 108, 26. Καὶ μόνον εἶναι τὸν σοφὸν βασιλέα τε καὶ βασιλικόν, τῶν δὲ φαύλων μηδένα· τὴν γὰρ βασιλείαν ἀρχὴν ἀνυπεύθυνον εἶναι καὶ τὴν ἀνωτάτω καὶ τὴν ἐπὶ πάσαις.

4) (St. v. f. III 174, 694) Stobaeus Florileg. 45, 29. Χρύσιππος ἐρωτηθεὶς διὰ τί οὐ πολιτεύεται, εἶπε· Διότι εἰ μὲν πονηρά [τις] πολιτεύεται, τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει· εἰ δὲ χρηστὰ τοῖς πολίταις.

Seneca, epist. VIII 29, 11 (III, 89). quis enim placere populo

„Weise“, damit er seine Tugend rein bewahren kann, wenn überhaupt, dann nur einem „fortgeschrittenen“ Staate als Politiker dienen. Am besten entzieht er sich jedoch dem Staatsleben vollständig und widmet seine ganze Kraft dem wahren Staate der Philosophen, dem Vernunft-, dem Weltstaate[1]), indem er durch das leuchtende Vorbild seines Tugendlebens die Menschen allmählich zu besseren Sitten bekehrt und sie vor allen Dingen lehrt, die niederen Triebe des Herzens zu zähmen. Waren sie es doch, führt Seneca aus, die einst, als der Menschengeist zum Bewusstsein erwachte, die glückliche Anlage seiner Seele, die ihn zum Höchsten fähig machte, überwucherten und erstickten und so die Ursache wurden, dass dem harmonischen Dasein der Menschen ein jähes Ende bereitet wurde. Denn als Habsucht, Genussucht und alle Laster aus ihrem Schlummer geweckt, rasch vom Menschen Besitz nahmen, da schwand jener harmlose Gemeinsinn, dem da gleiche Teilnahme aller am Besitz selbstverständlich gewesen war[2]), und der dem einzeln ein Leben in ungestörter Sicherheit verbürgte. Das Streben nach eigenem Besitz zertrümmerte die Eintracht[3]). Die Herrschaft der Besten wandelte sich in Tyrannenregiment,

potest, cui placet virtus, malis artibus popularis favor quaeritur, similem te illis facias oportet .. conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest.

1) Seneca, de otio III, 2 (I 1, 234). Zenon ait: „accedet ad rem publicam (sapiens), nisi si quid impedierit.“

S. Plutarchus de Stoic. repugn. c. 5 p. 1034 b. (St. v. f. III 175, 698.)

Seneca, de tranq. an. I 10 (I 1, 244). promptus, compositus sequor Zenona, Cleanthem, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit.

Ders., epist. VI 68, 2 (III, 216). praeterea, cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum.

2) Epist. II 90, 40 (III, 380). nec ulli aut superesse poterat aut deesse, inter concordes dividebatur.

Ebenda 90, 41. Par erat alterius ac sui cura.

3) Epist. II 90, 36 (III, 379). fortunata tempora, cum in medio iacerent beneficia naturae promiscue utenda, antequam avaritia atque luxuria dissociavere mortales et ad rapinam ex consortio discurrere.

Ebenda 90, 3 (III, 368).

und geschriebene Gesetze wurden nötig[1]). Eine zweite Ordnung löste die erste „das goldene Zeitalter“ ab, eine Ordnung, charakterisiert durch Institutionen, die als Palliativ gegen Willkürherrschaft und soziale Zerrüttung zweifellos der klaren Einsicht sich als durchaus vernünftig und notwendig erwiesen. — Die Gedanken der Stoiker laufen eigentümlich verschlungene Pfade. Die Menschen sind von Natur zum politischen Leben bestimmt, aber erst ihre Schwäche, gerade die Abkehr von der Natur führt den staatlichen Zusammenhang im eigentlichen Sinne herbei[2]), und wiederum wird die politische Tätigkeit entwertet dadurch, dass der Staat mit seinen Einrichtungen, obschon Sitte, Recht und Ordnung ohne dieselben unmöglich sind[3]), nicht dem absoluten Vernunftrechte entspricht, sondern nur ein bedingtes Naturrecht darstellt. Das unerreichbare Ideal des vollkommenen Staates[4]) nimmt infolgedessen den Sinn des Stoikers gefangen und entfernt ihn dem realen Leben.

1) Ebenda 90, 4. sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio .. animo itaque rector eligebatur, ideoque summa felicitas erat gentium, in quibus non poterat potentior esse nisi melior.

Ebenda 90, 6 (III, 369). sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit.

2) Cicero, de off. II 21, 73 (82 f.). hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant (nach Panaetius).

3) Ebenda II 4, 15 (61). urbes vero sine hominum coetu non potuissent nec aedificari nec frequentari; ex quo leges moresque constituti, tum iuris aequa discriptio certaque vivendi disciplina (nach Panaetius).

4) Im Widerspruch zu allgemein stoischer Anschauung lässt Posidonius den Staat der „Weisen“ in der Vorzeit schon einmal verwirklicht gewesen sein. Seneca lehnt das ab. Epist. II, 90, 36 (III, 377) und 90, 44 (III, 381) non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri. Was nur letztes Ziel sein kann, fällt dem Menschen nicht von vornherein zu.

c) Das Naturrecht und die positive Rechtsordnung nach den Juristen.

Ganz anders der Jurist. Ähnliche, der Wirklichkeit entrückte Spekulationen stellte er erst in zweiter Linie an. Seine Sorge blieb zunächst der bestehenden Ordnung, dem vorhandenen Rechte zugewandt. Das Recht aber, welches im römischen Staate galt, war in mehr als einer Hinsicht steril geworden, in seinen Formen erstarrt, unfähig, sich den wechselnden Bedürfnissen einer in starkem Aufschwung und ausgedehnter Entwickelung begriffenen Staatsgemeinschaft anzupassen. Man suchte es wieder lebensfähig zu machen, mit neuem Geiste zu durchdringen. Das gelang nun eben dadurch, dass man das Naturrecht in enge Beziehung setzte zum ius gentium und ius civile. Und zwar legten die Juristen dasselbe nicht nur in spekulativer Weise als einen Massstab objektiver, unverrückbarer Wahrheit dar, sondern wiesen auch nach, welchen Sätzen des positiven Rechtes jenes absolute Kriterium schon eignete und fanden dadurch die Möglichkeit, andre den humanen Grundsätzen des Naturrechts gemäss zu gestalten, wieder andre auf Grund dieser Prinzipien neu zu schaffen[1]). So gelangte denn durch die Juristen das Naturrecht zu voller Geltung. Als letzte Norm und wirkliches Recht zugleich bestimmte es das reale Leben nach allen Richtungen hin.

Selbstverständlich galt das Naturrecht dem positiven Rechte und Gesetz gegenüber als durchaus prävalierend. Fest und unveränderlich dauern die natürlichen Rechte. Die Rechte der Staaten dagegen sind häufigem Wandel unterworfen. Eine gewisse göttliche Vorsehung hat erstere ins Leben gerufen[2]) und Priestern gleich sind die, welche sie verkünden[1]). Es gibt keine Autorität, welche die natürlichen Rechte abändern könnte[2]). Neben dem Naturrechte aber blieb dem ius civile der Anspruch auf völlige Gültigkeit gewahrt, wenngleich man die Tendenzen des Naturrechtes nicht in vollem Umfange darin verwirklicht fand[3]). Das ius civile beruht eben zum Teil auf andern Grundvoraussetzungen und hat mit einer unvollkommenen Wirklichkeit zu rechnen. — Das allerdings bleibt ein Ruhmestitel der Juristen, dass sie nach Kräften die Unzulänglichkeit menschlicher Satzungen auszugleichen, humanere Gesetze rechtsgültig zu machen versuchten ohne Scheu vor dem Kampfe mit alten Vorurteilen und Gewohnheiten.

Wie weit die Juristen das Naturrecht in einem Urzustande verwirklicht dachten, darüber gibt das vorliegende Material nur noch ungenügend Kunde. Für Gaius und die seinen Standpunkt teilenden Juristen kommt die Frage nicht weiter in Betracht. Ulpian und Tryphonius kennen eine Ordnung, in der das Recht der Sklaverei noch nicht bestand[4]), und auch Hermogenian (ein Jurist aus der Zeit Konstantins) scheint bei seiner Aufzählung völkerrechtlicher Institutionen ursprüngliche, durch ein dem ius gentium entgegengesetztes Recht, wahrscheinlich das Naturrecht, bestimmte Verhältnisse vorauszusetzen[5]). Ob die Juristen gleich den Philosophen einen durch die Sittenverderbnis bedingten Bruch in der Entwickelung der Menschheit angenommen, wie sie sich das ursprüng-

1) Voigt 268; 332 ff.

2) Inst. I 2, 11. Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta semper firma atque immutabilia permanent; ea vero, quae ipsa sibi quoque civitas constituit, saepe mutari solent vel tacito consensu populi vel alia postea lege lata. (Diese Stelle der späteren Instit. darf wohl hier herangezogen werden.)

1) Dig. I 1, 1. ius est ars boni et aequi cuius merito quis nos sacerdotes apellet (Ulpianus).

2) Dig. VII 5, 2 (107). Nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit (Gaius).

3) Dig. I 1, 6. Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit; itaque cum aliquid addimus vel retrahimus iuri communi, ius proprium, i. e. civile efficimus (Ulpianus).

Dig. I 1, 11. Ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale. altero modo, quod omnibus aut pluribus in quaque civitate utile est, ut est ius civile.

4) S. o. Dig. I 1, 4 und XII 6, 64.

5) Dig. I 1, 5. Ex hoc iure gentium introducta bella, discretae gentes, regna condita, agris termini positi etc.

liche Zusammenleben gedacht haben, das muss dahingestellt bleiben. Man könnte hier nur Vermutungen äussern.

II. Teil.

Das Naturrecht in der Patristik.

2. Die Rezeption der Naturrechtslehre durch die „Väter".

Allein die Vorgänge auf dem Gebiete des Rechts schon geben Kunde davon, dass die Philosophie wohl den hervorragendsten Faktoren des Kulturlebens der damaligen Zeit beizuzählen ist. In der Tat waren die Gedanken der Philosophen zum Gemeingut der Gebildeten geworden und drangen in populärer Form bis in die untersten Schichten. Kein Wunder, dass eben zu dieser Zeit der starke Einfluss der Philosophie auch in der christlichen Literatur, in den Schriften der „Kirchenväter" in steigendem Masse spürbar wurde. Zwar hatte den Männern, die seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Hauptvertreter und Vorkämpfer des Christentums auf den Plan traten, das, was die Lehren der Philosophen zu bieten vermochten, zur vollen Befriedigung ihres innern Menschen nicht genügt, aber sie waren dennoch nicht fähig und zum grossen Teil auch nicht einmal willens, nach der Annahme des Christentums aus der geistigen Sphäre, in der sie bis dahin gelebt hatten, ganz herauszutreten, sondern zogen vielmehr das Christentum in dieselbe hinein. Mehr oder weniger bedeutete die neue Lehre für sie nur den Schlussstein dessen, was ihre Seele denkend zu umfassen strebte, ein Finale, in dem alles, was nach einem letzten Ausdrucke rang, nun in erlösenden Akkorden harmonisch zusammentönte.

Dieser Einstellung verdankt auch die Naturrechtslehre ihre Aufnahme in die christliche Literatur. Es wird die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein zu zeigen, wie die Naturrechtslehre mit christlichen Gedanken und Vorstellungen verschmolz, und welche Bedeutung sie in dem neuen Gewande für die Betrachtung von Zeit und Ewigkeit gewann.

A. Die Modifizierung des Naturgesetzes.

a) Das Vernunftgesetz.

α) Die Vernunft als Massstab des Sittlichen.

Wir sahen, dass nach der Lehre der Stoa der Mensch in seinem Tun von der Vernunft als dem allgemeinen Naturgesetze bestimmt wurde. Auch bei den „Vätern" gilt nach dem Vorbilde der Philosophie die Vernunft als der Massstab des Sittlichen. Sie bestimmt die sittliche Lebensführung[1]). Sie gebietet nicht nur die Wahrheit zu lieben und zu ehren[2]), sondern verleiht dem Menschen vor allem Urteilsfähigkeit[3]) und die Kraft, sich auf die Seite des Guten und Rechten zu stellen[4]). Sie bewirkt kurz jenen harmonischen Zustand der Seele, der die Tugend genannt wird[5]). Als Grundlage aller Tugend preist auch Ambrosius die Vernunft in engem Anschluss an Ciceros „de officiis" und damit ganz im Bannkreise stoischer Gedanken. Sie wird dargestellt als die Wächterin jeder guten Sitte und unterwirft als solche vorzüglich die der Seele schädlichen Triebe ihrer Herrschaft[6]).

Die Vernunft ist es denn auch, welche den Menschen weit über das Tier erhebt. Nichts kommt ihr in der Natur an Erhabenheit gleich[7]). Vor allen Lebewesen trägt schon

---

1) Clem. Paed. III c. VI 35, 2 (XII 257). πολλοῦ δὲ ἄξια . . . ἡ ἀρετή, ὅς ἐστι λόγος . . παραδιδόμενος εἰς ἄσκησιν.

2) Iustin I. Ap. 2, 1 (1). μόνον τἀληθὲς τιμᾶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει.

3) Orig. de princ. III 1, 3 (XXII 197) ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσίν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλόν καὶ τὸ αἰσχρόν.

4) Iustin I. Ap. 12, 8 (9). οὕτως καὶ ὅσα ἂν ὑπαγορεύσῃ ὁ λόγος μὴ δεῖν αἱρεῖσθαι ὁ νουνεχὴς οὐχ αἱρήσεται.

5) Clem Paed. I c. XIII 101, 2 (XII 150). καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσίς ἐστι ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον. Das ganze 13. Kapitel erhebt die Vernunft, den λόγος ορθός der Stoa, zur Richtschnur des Sittlichen.

6) De off. I 22, 98; 47, 228. (M. XVI 53; 91).

7) Aug. de lib. arb. II 6, 13 (M. XXXII 1248). Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quandam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si

rein äusserlich der Mensch den Stempel dieser seiner Überlegenheit. Aufrechten Ganges schreitet er stolz über die Erde dahin. Aufwärts erhebt er den Blick. Er allein vermag seinen Schöpfer zu erfassen; er ist dem Göttlichen zugewandt[1]) und trägt von Natur in seiner Seele das Verlangen, jene Weisheit zu ergründen und zu verstehen, welche der menschlichen überlegen den Werken der Schöpfung zugrunde liegt[2]).

β) Die göttliche Vernunft und ihre Verkörperung in Christus.

Diese göttliche Vernunft nun, der stoische Logos, erfährt durch die christlichen Schriftsteller, vornehmlich den Apologeten Justin und Clemens von Alexandrien, den Schüler des Stoikers Pantänus, eine eigentümliche Belebung.

Der Logos wird als eine göttliche Kraft gedacht. Von Gott wurde er erzeugt und ist die königlichste und gerechteste Macht der Welt[3]) nicht nur, sondern der Weldbildner

quid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, quam non habet natura bestiarum. Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius.

1) Clem. Paed. III c. VII 37, 1 (XII 258). φύσει γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὑψηλόν ἐστι ζῷον καὶ γαῦρον καὶ τοῦ καλοῦ ζητητικόν.

Lact. div. inst. II 1, 14 (XIX 97 f.). nam cum ceterae animantes pronis corporibus in humum spectent, quia rationem ac sapientiam non acceperunt, nobis autem status rectus, sublimis uultus ab artifice deo datus sit .. parens enim noster ille unus et solus cum fingeret hominem .. eum uero ex humo subleuatum ad contemplationem sui artificis erexit.

Com. in ep. ad Rom. II, 14 (M. XVII 68).

Ambr. de off. I 26, 124 (M. XVI 60).

Lact. div. inst. III 10, 6 (XIX 203). et quia in homine ratio ipsa perfecta est, sapientia nominatur, quae in hoc eximium facit hominem, quod soli datum est intellegere divina. Clem. Paed. I c. XII 100, 3 (XII 150) τὸ γάρ τοι ζῷον τὸ λογικόν, τὸν ἄνθρωπον λέγω, ἄλλο τι φαμὲν ἢ θεασασθαι τὸ θεῖον δεῖν;

2) Orig. de princ. II 11, 4 (XXII 187). ita mens nostra sciendae veritatis dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit.

3) Iustin 1. Ap. 12, 7 (8). Ὅτι δ' οὐ καλλιερήσετε, ὁ λόγος ἀποδείκνυσιν, οὗ βασιλικώτατον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἴδαμεν ὄντα.

überhaupt. Durch ihn hat der Vater Himmel und Erde geschaffen[1]). Ihm ist überhaupt die göttliche Fürsorge um die Welt anvertraut[2]). Dem Menschen haben ihn von Anbeginn besondere Beziehungen verbunden, da dem ganzen Menschengeschlechte der Same des Vernunftgeistes eingepflanzt wurde[3]). Der Vernunftgeist selbst, der Erstgeborene, der Sohn Gottes, ist sein Bote und Abgesandter, welcher den Menschen enthüllt, was ihnen zu wissen not ist[4]). Er ist ihr Erzieher und Lehrer κατ' ἐξοχήν[5]). Die Zeit seines Wirkens ist unbegrenzt. Besonders durch die Propheten hat er schon vor Zeiten seinen Willen kund getan[6]), und endlich ist der Logos, der alles mit heiligen Kräften erfüllt, durch die Schöpfung, die Erlösung, durch Wohltun, durch die Gesetzgebung, Prophetie und Belehrung selbst vom Himmel herabgekommen[7]). Die göttliche Vernunft in ihrer weltgestaltenden und welterhaltenden Fülle wird in Jesus Christus verkörpert[8]) erschaut. Er ist nun der Lenker aller Dinge, der sterblichen und unsterblichen, König und Vater des Guten, in Wahrheit Gesetz und Regel und ewige Vernunft, jedem einzelnen und allen der einige Er-

1) Ders. 1. Ap. 64, 5 (56). ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν, ὡς τὴν πρώτην ἔννοιαν ἔφασαν τὴν Ἀθηνᾶν· Ders. 2. Ap. 6, 2 (65).

2) Clem. Strom. VI c. XVII, 161 (XV 514 f.). S. Aall II, 413.

3) Iustin 2. Ap. 8, 2 (67). διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. Ders. 1. Ap. X 46, 2 (38).

4) Ders. 1. Ap. 63, 4 f. (54). Ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὡς προέφημεν. Καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος· αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι.

5) Clem. Paed. I c. VII 63, 3 (XII 127). τοῦτο δὲ ἐνδείκνυται ἔργῳ παιδαγωγῶν αὐτὸν λόγῳ, ὃς ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας συναγωνιστὴς γνήσιος. Ebenda I c. VII 53, 3 (XII 122). παιδαγωγὸς οὖν εἰκότως ὁ λόγος ὁ τοὺς παῖδας ἡμᾶς εἰς σωτηρίαν ἄγων. S. d. Programm des Paed. (XII 90).

6) Iustin 1. Ap. 36, 1 (29).

7) Clem. Protr. XI 111, 3 (XII 79).

8) Iustin 1. Ap. 5, 4 (4). Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος. Ebenda 21, 1 (17); 2. Ap. 10, 1 (68). Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.

retter[1]). Darum ist er Mensch geworden, damit er den Menschen den Weg weise zum wahren Leben. Das war seine vornehmste Aufgabe[2]).

An die Stelle also des stoischen Vernunftgesetzes, das letzthin doch dem subjektiven Einzelermessen die Entscheidung über recht und unrecht überliess, tritt bei den christlichen Schriftstellern ein persönliches Vorbild voll lebendiger Wirkung, ein Mensch von edelster Sittlichkeit, ohne Makel, vollkommen rein, dessen Lehre und Gebot jedermann zugänglich ist, von jedem verstanden werden kann und dabei den Stempel lauterster unvergänglicher Wahrheit trägt, ein Mensch, dem zugleich alle Attribute des Göttlichen beigelegt werden, und der darum als Prinzip alles Seienden und Werdenden gedacht zu werden vermag. Diese Verbindung der Logosidee mit der Person Jesu zeigt wohl am deutlichsten die innige Verschmelzung christlicher und heidnischer Elemente, lässt aber auch in hellem Lichte aufstrahlen, was das Christentum der Antike vorauf besitzt.

b) Das natürliche Sittengesetz und seine Beziehung zum Gesetze des alten und neuen Bundes.

Erhob man die Vernunft zum Prinzipe des Sittlichen, so lag die Vorstellung des Naturgesetzes im Sinne eines dem

1) Clem. Strom. VII c. III 16, 5 (XVII 12). ὁ πάντων ἡγεμὼν θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων, βασιλεύς τε καὶ γεννήτωρ τῶν καλῶν, νόμος ὢν ὄντως καὶ θεσμός καὶ λόγος αἰώνιος, ἰδίᾳ τε ἑκάστοις καὶ κοινῇ πᾶσιν εἷς ὢν σωτήρ. Vergl. (St. v. f. III 77, 314). sed et . . Chrysippus sic incipit libro quem fecit περὶ νόμου: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κακόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστατικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.

2) Clem. Protr. I 7, 1 (XII 7). αἴτιος γοῦν ὁ λόγος, ὁ Χριστός, καὶ τοῦ εἶναι πάλαι ἡμᾶς καὶ τοῦ εὖ εἶναι· νῦν δὴ ἐπεφάνη ἀνθρώποις αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος, ἁπάντων ἡμῖν αἴτιος ἀγαθῶν· παρ' οὗ τὸ εὖ ζῆν ἐκδιδασκόμενοι εἰς ἄῖδιον ζωὴν παραπεμπόμεθα. Ebenda 6, 1f. (6); 8, 4 (9). S. auch Paed. I c. XII 98, 1ff. (XII 148f.).

vernünftigen Menschen von Natur eigenen Sittengesetzes nahe[1]). Es gibt allgemeine, der menschlichen Seele sozusagen angeborene Vorstellungen von Sitte und Recht[2]), einen in der allgemeinen Anschauung vorhandenen richtigen Begriff des Sittengesetzes[3]). Alle Menschen unterstehen dem natürlichen Gesetz, sagt Ambrosius. Es ist in unsere Herzen eingegraben; es ist die Stimme des natürlichen Gesetzes, welche uns lehrt, was bösc ist[4]). In demselben Sinne spricht Tertullian von der Natur als der ersten Lehrerin unserer Seele[5]), und der Verfasser des Kommentars zu den Paulusbriefen, der sogenannte Ambrosiaster, nennt das Naturgesetz das allgemeine für alle Menschen[6]).

Wir sehen, die Annahme einer natürlich sittlichen Veranlagung tritt bei den „Vätern" allgemein auf. Jedenfalls verdankt dieselbe der Philosophie aber nur den prägnanteren Ausdruck. Ohne sie hätte man weder Gottes Schöpfung für durchaus gut erklären, noch von einem gerechten Gerichte Gottes reden können[7]). So ist es denn nicht erstaunlich, dass das berühmte Wort des Apostels Paulus von den Heiden, die das Gesetz nicht haben und doch von Natur

1) Aug. epist. 157 III, 15 (C. scr. XXXIV 462). legem quippe siue naturalem intellegamus, quae in eorum apparet aetatibus, qui iam ratione uti possunt.

2) Orig. C. Cels. III, 40 (II 236). Ὅρα δὲ εἰ μὴ τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα μετατίθησι τοὺς εὐγνωμόνως ἀκούοντας τῶν λεγομένων.

3) Orig. C. Cels. I, 4 (II 58). πρὸς τοῦτο δὲ λεκτέον ὅτι τοῖς εἰσάγουσι κρίσιν δικαίαν θεοῦ ἀπεκέκλειστο ἂν ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις δίκη, μὴ πάντων ἐχόντων κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας πρόληψιν ὑγιῆ περὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου.

4) De fug. saec. III, 15 (C. scr. XXXII 175). Lex autem gemina est, naturalis et scripta: naturalis in corde, scripta in tabulis omnes ergo sub lege, sed naturali . . cognovisti etiam quae mala. primum natura ipsa boni operis magistra est.

5) De test. an. 5 (C. scr. XX 1, 140). magistra natura, anima discipula.

6) Ad Rom. VII, 1 (M. XVII 105f.). Non est occultum omnem vitam hominis esse sub lege naturae, quae data est mundo: haec Lex generalis est.

7) Vergl. oben Orig. C. Cels. I, 4.

tun des Gesetzes Werke, in der gesamten altchristlichen Literatur häufig kommentiert wird.

Nur die Aufgabe blieb den Vätern, dieses Naturgesetz mit dem offenbarten Gesetze des alten Testamentes und dem Gesetze Jesu in Einklang zu bringen. Die Lösung fiel nicht schwer. Bei Clemens von Alexandrien findet sich eine Beziehung auf das mosaische Gesetz. Naturgemäss steht bei ihm der Logos, der Urheber jeglicher Ordnung, auch hinter diesem Gesetze. Er als der eingeborene Sohn hat des Vaters geheimen Willen enthüllt. Nur er vermochte die göttlichen Gebote zuerst auszulegen[1]). Also ist das mosaische Gesetz, der Kanon des Gerechten und Ungerechten[2]), nur eine besondere Form der Gebote, durch die der Logos die Menschen erzieht. Auch in der Philosophie war jener Logos wirksam, und daher steht diese auf einer Stufe mit dem mosaischen Gesetze, soweit sie zu Christus erzieht[3]). Freilich bildete aber auch Moses das Vorbild der gesamten griechischen Moral[4]). In des Irenäus Schrift gegen die Häretiker wird das Verhältnis der Gesetze untereinander eingehend erörtert. Nach ihm stellt der Dekalog eine Erneuerung des natürlichen Sittengesetzes dar[5]), das schon vor der Gesetzgebung von den Patriarchen, die es im Herzen trugen, beobachtet wurde[6]). Und wiederum stellt das neue Testament die Erfüllung des ursprünglichen

1) Clem. Strom. I c. XXVI 167, 3 (XV 104). Μωυσῆς δὲ συνελόντι εἰπεῖν νόμος ἔμψυχος ἦν τῷ χρηστῷ λόγῳ κυβερνώμενος. Ebenda 169, 4 (105). νόμων τε αὖ ἐξηγητὴς οὗτος αὐτός, δι' οὗ „ὁ νόμος ἐδόθη", ὁ πρῶτος ἐξηγητὴς τῶν θείων προσταγμάτων, ὁ τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐξηγούμενος υἱὸς μονογενής.

2) Ebenda 167, 1.

3) Strom. VI c. XVII 159, 9 (XV 514). εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας.

4) Strom. II c. XVIII 78, 1 (XV 153). Προφανεῖς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι ἄλλαι ἀρεταί, αἱ παρὰ τῷ Μωυσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἕλλησι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμεναι.

5) C. Haer. IV c. XXV, 3 (II 186). Nam Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per Decalogum.

6) Ebenda XXVII, 3 (190f.). iusti autem patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis. Vergl. XXIV, 1 (180).

Gesetzes dar. Es bietet eine Steigerung und Erweiterung der freien und allgemeinen Naturgebote[1]), welche in der neuen Gestalt wieder wie ehedem auf die ganze Welt ausgedehnt werden[2]), während das Gesetz der Knechtschaft ihnen, dem Testamente der Freiheit, nun weichen muss[3]). Der Verfasser des Pauluskommentars findet das Naturgesetz in dem Teile des mosaischen Gesetzes wieder, der die Sünde verbietet[4]). Zwar war das natürliche Sittengesetz nicht völlig in Vergessenheit geraten, nicht völlig erstarrt, aber bei den Menschen hatte sich die Meinung gebildet, sie könnten vor Gott ungestraft sündigen. Daher brachte Gott sich als Richter durch Moses in Erinnerung[5]). Wäre das Menschengeschlecht dem Naturgesetze treu geblieben, so wäre das Gesetz des Moses nie gegeben worden[6]). Auch Ambrosius sieht in der Abkehr vom Naturgesetze den Grund für die Entstehung des Dekalogs[7]).

1) Ebenda XXVIII (192). Haec ergo quae in servitutem, et in signum data sunt illis, circumscripsit novo libertatis testamento. Quae autem naturalia, et liberalia, et communia omnium, auxit et dilatavit. Vergl. XXIV, 3 (183).

2) Ebenda XIX, 1 (169). Maior est igitur legis datio quae in libertatem, quam quae data est in servitutem: et ideo non in unam gentem, sed in totum mundum diffusa est.

3) S. oben XXVIII.

4) Ad Rom. III, 20 (M. XVII 78). Triplex quidem lex est; secunda (pars) autem quae congruit legi naturali, quae interdicit peccatum.

5) Ebenda V, 13 (93). Lex naturalis semper est, nec ignorabatur aliquando; sed putabatur ad tempus tantum auctoritatem habere, non et apud Deum reos facere. Ignorabatur enim quia iudicaturus esset Deus genus humanum, ac per hoc non imputabatur peccatum .. At ubi autem lex data est per Moysen, manifestatum est curare Deum res humanas, et non impune iis futurum qui maleficientes, quaeumque ex causa in praesenti evadunt.

6) Ad Tim. I 1, 11 (463). custodientes legem naturalem, quam si humanum genus ducem sibi habuisset, lex in litteris per Moysen data non esset.

7) Epist. 73, 2 (M. XVI 1251). Nam si naturalem legem .. homines servare potuissent, non fuerat opus ea lege, quae in tabulis scripta lapideis implicavit atque innodavit magis humani generis infirmitatem, quam elaqueavit atque absolvit. Ebenda 73, 10 (1253).

Dieses Gesetz wurde nötig für die, welche dem Drange der Sünde folgend, die Grenzen der Natur überschritten hatten und sollte durch die Furcht vor der Strafe zurückleiten zur Beachtung jener natürlichen Schranken[1]). Augustin nennt drei Arten des Gesetzes: das eine ist das Gesetz der Hebräer, welches Paulus das der Sünde und des Todes nennt; das zweite das der Heiden, welches er das natürliche nennt. Das dritte ist die Wahrheit, das Gesetz Christi[2]). Auch die Juden besassen das natürliche Gesetz, weil sie Menschen sind, aber sie wollten es nicht lesen. Daher erhielten sie das geschriebene Gesetz, und sie sind um so mehr Übertreter des göttlichen Gesetzes geworden, weil dieses das natürliche Gesetz wiederhergestellt, vermehrt, befestigt hat[3]). Origenes legt weniger Nachdruck darauf, dass das Gesetz des neuen Testamentes dem natürlichen Sittengesetze an Gehalt und Würde noch überlegen ist, sondern ist vielmehr geneigt, eine unmittelbare Gleichung zwischen dem Naturgesetze und dem Gesetze Christi herzustellen. Nur wenn das Gesetz Mose dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach verstanden wird, stimmt es mit dem natürlichen Gesetz überein[4]). Bei einer solchen Wertung ist es verständlich, wenn Origenes das Naturgesetz als das Gesetz

1) De vid. XII, 72 (M. XVI 256). Et ideo lex Iudaeis lata est . . ut a naturae finibus culpae studio demeantes, ad naturae observantiam poenae terrore revocaret.

2) C. Faust. XIX, 2 (C. ser. XX 1, 497).

3) En. in ps. 118 sermo XXV, 4 (M. XXXVI 1574). Numquid autem lex ista naturalis non erat in populo Israel? Erat plane, quoniam et ipsi homines erant: sine lege autem naturali essent, si praeter naturam humani generis esse potuissent. Multo magis ergo praevaricatores facti sunt lege divina, qua naturalis illa sive instaurata, sive aucta, sive firmata est.

En. in ps. 57, 1 (ebenda 673) scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant.

4) Com. in epist. ad Rom. II, 9 (M. series graeca XIV 892). Magis tamen mihi videtur haec, quae in corde scripta dicuntur, cum evangelicis legibus convenire, ubi cuncta ad naturalem referuntur aequitatem . . . Legi vero Moysi concordare lex naturalis secundum spiritum, non secundum litteram potest. (Siehe Denis 241 f., dagegen Schilling a) 60.) C. Cels. V, 37 (III 40f.).

schlechthin bezeichnet, als den König aller Gesetze, da es ja das nämliche ist wie das Gesetz Gottes, zu dessen Kenntnis die Christen gekommen sind[1]), und welches zu befolgen Christus viele Menschen gelehrt hat[2]). Endlich sei Tertullian erwähnt, der in dankenswert klarem Zusammenhange sich dahin äussert, dass das Gebot, welches den Menschen im Paradiese gegeben wurde, der Inbegriff des natürlichen Sittengesetzes war und schon im Keime alle Vorschriften des spätern Gesetzes enthielt. Auf dem Wege der Natur erkannten dieses die Patriarchen. Durch Moses wurde es reformiert[3]). Die Vollendung aber fand es erst durch das Evangelium[4]).

c) Das Naturgesetz in seiner Abhängigkeit von Gott.

Die Frage nach dem Woher des Naturgesetzes ist natürlich für die „Väter" eine müssige. War nach Justin und Clemens der Logos Schöpfer und Prinzip der Welt und jeglicher Ordnung darin, so ist doch Gott des Logos letzte erzeugende Ursache. Alles, sagt Irenäus, hat der Vater geschaffen, Sichtbares und Unsichtbares, Sinnliches und Geistiges, Zeitliches und Ewiges. Durch sein Wort und seinen Geist hat er alles gemacht und geregelt und gelenkt[5]). Er, der Hervorbringer alles Gesetzmässigen, hat also auch dem Menschen das Sittengesetz gegeben. Er goss ihm die natürlichen Gebote in das Herz[6]). Fragst du nach einem ausdrücklichen Gesetze

1) C. Celsum V, 40 (III 44).

2) C. Cels. II, 29 (II 157). καίτοι οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Κέλσος οὔτε ἄλλος τις μετὰ ἀποδείξεως ἔχει παραστῆσαι ὅτι ὅλεθρος τοσούτους ἀνθρώπους ἐπιστρέφει ἀπὸ τῆς χύσεως τῶν κακῶν ἐπὶ τὸν κατὰ φύσιν μετὰ σωφροσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν βίον.

3) Adv. Iud. II (M. II 599f.).

4) De poenit. III (M. I 1232).

5) C. Haer. I c. XV (I 188f.). Vergl. Aug. En. in ps. 141, 13 (M. XXXVI 1877f.).

6) Ambros. Epist. 73, 2 (M. XVI 1251).

Iren. C. Haer. IV c. XXV, 3 (II 186).

Iustin Dial. 93 (II 338). Τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει (scil. Gott) ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων, καὶ ἔστι πᾶν

Gottes, so hast du das allgemeine in der allen zugänglichen Welt, auf welches sich auch der Apostel bezieht (Röm. II, 14), schreibt Tertullian [1]. Lehrt denn nicht Gott, was die Natur lehrt [2]! — Und vollends, wenn das natürliche Gesetz im Dekalog und dem Gesetze Christi wiederauferstand, wer anders hat es erneuert als Gott, der Schöpfer alles Guten, vornehmlich aber des alten und neuen Testamentes [3]. Die natürlichen Sittengebote sind der Ausdruck des göttlichen Willens, und der Mensch muss die Führung seiner Seele durch Gott als einen besonderen Vorzug empfinden. Ist er doch dadurch Gott unauflöslich [4] verbunden und kann das Vertrauen haben, dass, wenn er dem Willen Gottes folgt, er auch seiner Natur, seinem eigensten Wesen gemäss handelt [5]. Durch andre nicht als durch himmlische Vorschriften vermag er weise und gerecht zu werden [6], und zu seiner ursprünglichen Natur kehrt er zurück, wenn er das Wort Gottes in sich aufnimmt [7].

Wieder nun reiht sich so das natürliche Sittengesetz in eine erhabene Ordnung ein, in die ewige Ordnung des einen allmächtigen Gottes. Und wieder wird diese Welt und All

---

γένος γνωρίζον ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.

1) De cor. VI (M. II 83).

2) Ebenda V (82); de test. an. 5 (C. scr. XX, 1 140). magistra natura, anima discipula. quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

3) Clem. Strom. I c. V 28, 2 (XV 17). πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας.

4) Tert. Adv. Marc. II, 4 (C. scr. XL 338). sed ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset, qui legem ad deo sumeret, utque animal rationale, intellectus et scientiae capax, ipsa quoque libertate rationali contineretur, ei subiectus, qui subiecerat illi omnia.

5) Com. in epist. ad Galatas V, 17 (M. XVII 368). scit enim naturae suae congruere, si faciat quod imperat lex Dei.

6) Lact. Div. inst. VI 6, 28 (XIX 505). iustus autem ac sapiens nemo est nisi quem deus praeceptis caelestibus eruditit.

7) Iren. C. Haer. V c. X, 2 (II 346). accipientes verbum Dei, in pristinam venium hominis naturam, eam quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei.

umspannende Ordnung unter dem Begriff eines allgemeinen höchsten Gesetzes gefasst, dem der lex aeterna bei Augustin. Dieses ewige Gesetz ist der Ausdruck der Vernunft und des Willens Gottes, der die natürliche von ihm geschaffene Ordnung gewahrt wissen will, die Ordnung [1], durch welche er in gewissen Stufen die Schöpfung aufbaute, von der Erde bis zum Himmel, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sterblichen zum Unsterblichen, und diese Verknüpfung alles Geschaffenen, diese in ihrer Ordnung herrliche Vollendung vom Niedrigsten zum Höchsten aufsteigend, vom Höchsten zum Niedrigsten herabsteigend, nirgends unterbrochen, sondern durch Kontraste erst recht zur Wirksamkeit gebracht, lobt in ihrem ganzen Umfange Gott den Herrn [2]. Aus dieser unaussprechlich erhabenen Leitung ist nun das Naturgesetz gleichsam umgeschrieben worden in die vernünftige Seele, damit Lebensweise und Sitten der Menschen im Einklange stünden mit der ewigen Regel [3].

Folgt der Mensch der Stimme seines Herzens, der lex intima [4]), so stellt er sich damit unter den Frieden, welcher der erhabenen Ordnung des Schöpfers entspringt [5]).

---

1) C. Faustum XXII, 27 (C. scr. XXV 1, 621). lex uero aeterna est ratio diuina uel uoluntas dei ordinem naturalem conseruari iubens, perturbari uetans. Ebenda 78 (C. scr. XXV 1, 678). Sic enim, quantum in ipso est, perturbat in se ordinem naturalem, quem lex aeterna conseruari iubet. De lib. arb. I 6, 15 (M. XXXII 1229). Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantam valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.

2) En. in ps. 144, 13 (M. XXXVI 1878.). S. Schilling a) 174.

3) De div. quaest. 53, 2 (M. XL 36.). Ex hac ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae huius conservatione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines servent.

4) En. in ps. 57, 1 (M. XXXVI 674.).

5) De civ. XIX, 2 (C. scr. XL 2, 394). Nullo modo tamen inde aliquid legibus summi illius creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.

d) Die christliche Gerechtigkeit.

Ausgezeichnet war das christliche Naturgesetz vor allem durch seinen ethisch-sozialen Charakter. Der Inbegriff seiner Gebote war das durch Jesus verkündete Gesetz der Liebe. Gegenstand dieser Liebe sollte in erster Linie Gott sein, dann der Mitmensch, zuletzt das eigene Ich. Doch ward die Selbstliebe völlig verdunkelt durch jene Werte der wahren Gottes- und der Nächstenliebe. Durch diese letztere nun wurde das Gesellschaftsleben auf eine ganz neue Basis gestellt, aber von dem alten Begriffe der Gerechtigkeit als der Grundlage des sozialen Lebens wollte man nicht lassen. Das ist wieder charakteristisch für die Art der christlichen Schriftsteller. Liebe und Gerechtigkeit, beide gingen ineinander über. Schon bei Clemens von Alexandrien erscheinen beide eng verschwistert[1]).

Als Vorbedingung zur Gerechtigkeit tritt die Erkenntnis Gottes, der Glaube an Gott auf. Er ist die Ursache alles Guten, die Grundlage jedes gerechten Tuns[2]). Wer den wahren Gott nicht kennt, der kann trotz aller Sittenreinheit, Unschuld, aufrichtigen Gesinnung und Glaubenstreue seinen Göttern gegenüber schlechterdings weder für gerecht noch wahrhaft fromm gelten[3]). Was kann an Gerechtigkeit, fragt Augustin, in einem Menschen sein, welcher Gott nicht dient[4])? Daher ist die erste Pflicht der Gerechtigkeit gegen Gott gerichtet[5]).

1) Clem. Strom. VII c. III, 18, 3 (XVII 14). δικαιοσύνης γὰρ αὐτοῦ πρῶτον ἔργον τὸ μετὰ τῶν ὁμοφύλων φιλεῖν διάγειν καὶ συνεῖναι τούτοις ἔν τε γῇ καὶ οὐρανῷ.

Ebenda VII c. XII 69, 7 (XVII 50). ἡ ἕξις ἡ μεταδοτικὴ παρ' ἡμῖν δικαιοσύνη λέγεται.

2) Clem. Strom. V c. XIII 86, 1 (XV 385). Ἤδη δὲ ἡ πίστις εἰ καὶ ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἀλλὰ ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος.

3) Lact. Div. Inst. V 10, 14 (XIX 432). qui licet sanctis moribus uiuant in summa fide atque innocentia, tamen quia deos colunt, quorum ritus inpios ac profanos deus uerus odio habet, a iustitia et a nomine uerae pietatis alieni sunt.

4) De civ. XIX, 21 (C. scr. XL 2, 409). Quapropter ubi homo Deo non seruit, quid in eo putandum est esse iustitiae.

5) Com. in epist. ad Rom. IX, 30 (M. XVII 140f.). Prima

Eine fromme, gläubige Verehrung Gottes ist die Grundforderung[1]). Dagegen besteht die Ungerechtigkeit in der Feindschaft gegen Gott[2]). Zur Verehrung Gottes gehört natürlich vor allem der Gehorsam gegenüber dem, was er zu tun befiehlt. Darum war Simon gerecht, weil er mit vollem Glauben die Gebote Gottes hielt[3]). Gott zu lieben und den Nächsten ist daher die wahre auf den Glauben gegründete Gerechtigkeit. Vor andern erkennt Laktanz immer wieder das Wesen der Gerechtigkeit darin, Gott als Herrn und Vater zu fürchten und zu lieben und den Menschen als Bruder zu betrachten[4]). Mit bewusstem Stolze rühmt er, dass den Christen allein die wahre Erkenntnis der Gerechtigkeit aufgegangen, weil Gott sie belehrt hat, während Platon und Aristoteles in ihr Wesen nicht einzudringen vermochten, weil sie den Quell nicht kannten, aus dem sie fliesst[5]). Auch Augustin will die philosophische Definition der Gerechtigkeit, das sua cuique tribuere durchaus auf Gott und den Menschen im erweiterten Sinne christlicher Liebe bezogen wissen[6]). Wenn einige Träumer

ergo haec iustitia est agnoscere Creatorem, deinde custodire quae praecepit.

1) Lact. Div. inst. V 7, 2 (XIX 419). iustitia . . nihil aliud est quam dei unici pia et religiosa cultura. Ders. Epit. 64, 7 (XIX 754). colendus est igitur deus, ut per religionem, quae eadem iustitia est, accipiat homo a deo immortalitatem. Ders. De ira VII, 13 ff. (XXVII 79f.).

2) Iren. Erw. d. ap. Verk. 86 (58). So sollten wir zum Frieden mit Gott gelangen, indem wir das ihm Gefällige tun, nachdem die Feindschaft gegen Gott, welche die Ungerechtigkeit ist, aufgehoben ist.

3) Cyprian de mort. 3 (III 1, 298).

4) Lact. Epit. 54, 4f. (XIX 735). primum autem iustitiae officium est deum agnoscere eumque metuere ut dominum, diligere ut patrem . . secundum . . hominem agnoscere uelut fratrem. Vergl. Epit. 29, 4 (704); div. inst. VI 10, 2 (514). De ira 14, 3 (XXVII 105).

5) Div. inst. V 17, 3ff. (XIX 452f.).

6) De civ. XIX, 21. (C. scr. XL 2, 408f.) Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo uero tollit et inmundis daemonibus subdit? Hoccine est sua cuique distribuere? De trinit. VIII 6, 9 (M. XLII 955). non tantum cernentes et dicentes iustum esse animum qui scientia atque ratione in rita ac moribus sua cuique distribuit,

geglaubt haben, es wäre überhaupt keine Gerechtigkeit, weil bei hundert verschiedenen Gewohnheiten und Sitten diese für jedes Volk eine andere sei, so ist eben der christlichen Gerechtigkeit die Eigenschaft der Unveränderlichkeit und Beständigkeit eigen, und damit dokumentiert sie sich als die wahre. Wo sie immer waltet, gibt es weder Frevel mehr noch Vergehen und Verbrechen[1]).

Es wird die christliche Gerechtigkeit zu einer wesentlich aktiven Tugend. Die ganze Fülle unmittelbarsten Empfindens und nach lebendiger Betätigung drängender Kraft des Menschen soll im Mitmenschen das vornehmste Ziel und Objekt ihres Wirkens und Strebens erkennen. Eine demütige Hingabe an den Nächsten, welche den Massstab des Wertes oder der Würdigkeit nicht anlegt, ist das Wahrzeichen dieser Gerechtigkeit[2]); eine Güte, welche ohne Ansehn der Person gleichmässig jedem sich mitteilt[3]) und selbst erlittenem Unrechte gegenüber nicht an Vergeltung denkt[4]); eine Treue, welche auch der Feind nicht ins Wanken zu bringen vermag[5]). Mehr für andere als für sich selbst besorgt, dient so die Gerechtigkeit hauptsächlich dem allgemeinen Wohle, der Gesamtheit[6]).

---

sed etiam ut ipsi iuste vivant iusteque morati sint, sua cuique distribuendo, ut nemini quidquam debeant, nisi ut invicem diligant (Röm. XIII, 8). Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando?

1) Aug. De doctr. christ. III 14, 22 (M. XXXIV 74).

2) Lakt. Div. inst. V 15, 6 (XIX 448). si enim iustitia est parem se etiam minoribus facere, quamquam hoc ipso praecellit, quod se inferioribus coaequauit, tamen si non tantum quasi parem, sed etiam quasi minorem se gesserit, utique multo altiorem dignitatis gradum deo iudice consequetur. Aug. In Ioan. ev. 25, 16 (M. XXXV 1604). Unde abundat iniquitas? Per superbiam. Cura superbiam, et nulla erit iniquitas.

3) Lact. Div. inst. VI 12, 18 (XIX 528). qui autem facit alieno et ignoto, is uero dignus est laude, quoniam ut faceret sola ductus est humanitate. Ibi ergo iustitia est, ubi ad bene faciendum necessitatis uinculum nullum est. Ebenda VI 11, 13 (521).

4) Ambros. De off. I 28, 131 (M. XVI 62).

5) Ebenda I 29, 139 (63). Quanta autem iustitia sit ex hoc intelligi potest, quod nec locis, nec personis, nec temporibus excipitur, quae etiam hostibus reservatur.

6) Ambros. De virg. XVIII, 114 (M. XVI 295). Iustitia in

Alles verwendet sie zum allgemeinen Heil, ohne selbständig auf eigenen Vorteil zu schauen[1]). Fremd ist ihr die Begier nach den Schätzen und Reichtümern der Erde. Fremd die Sucht nach Herrschaft und Macht[2]). Nicht zu zerstören ist sie da, sondern alles strebt sie zu umfassen und zu einen mit dem Bande selbstloser Liebe[3]).

B. Das göttliche Gesetz und die Gesellschaft.

a) Die religiös bestimmte Gleichheitsidee.

Ein starker Strom sozialen Empfindens musste also von der christlichen Lehre ausgehen, der seine Nahrung gleichsam aus doppeltem Quell zog. Einmal wirkte der natürliche Gemeinsinn; ihn stützend und fördernd trat hinzu jenes höchste Gebot, welches das Ziel alles Strebens des einzelnen über die subjektiv begrenzte Sphäre hinausverlegte in den Kreis der allgemeinen Welt, die weiteste Hintansetzung der persönlichen Interessen verlangte und den andern, den Nächsten, zu einem Gegenstande höchsten Wertes erhob.

Der alte Satz, dass der Mensch von Natur ein soziales Wesen sei, kehrt auch bei den christlichen Schriftstellern in allen möglichen Varianten wieder, und zwar hat nach ihnen der Mensch diese Veranlagung von Gott erhalten[4]). Ambrosius nimmt das Gleichnis vom Leibe und den Gliedern auf, dem wir schon bei den Stoikern begegneten, und folgert aus dieser engen Zusammengehörigkeit aller die Pflicht sozialer Betätigung für den einzelnen. Nachdrücklich warnt er vor deren

---

alto quodam suggestu locata videt, exploratque omnia: quae aliis potius nata quam sibi, non tam suas utilitates quam publica emolumenta rimatur.

1) Lact. Div. inst. VI 12, 1 (XIX 524). Ambros. de off. I 24, 115 (M. XVI 57). Ebenda III 2, 13 (M. XVI 149).

2) Ebenda I 28, 136 ff. (63).

3) Ebenda I 27, 127 f. (60).

4) Clem. Strom. I c. VI 34, 4 (XV 23). φύσει δ' αὖ κοινωνικοὺς καὶ δικαίους ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν.

Lact. Div. inst. VI 10, 10 (XIX 515). deus enim quoniam pius est, animal nos uoluit esse sociale: itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus.

Nichtachtung und der sich daraus ergebenden Störung der gesamten menschlichen Gesellschaft[1]. Ähnlich verheisst Laktanz demjenigen, welcher sich von dem Leibe der Gemeinschaft löst, ein menschenunwürdiges Dasein nach Art der wilden Tiere[2]. Die eigentliche Ursache des sozialen Lebens wird nicht so sehr in der körperlichen Verwandtschaft[3] als in der gleichen geistigen Beschaffenheit der Menschen gesehen, ein indirektes Motiv in der Schwäche und Hilflosigkeit derselben gesucht, in ihrem geringen Vermögen an Selbstverteidigungs- und Selbsterhaltungskraft. Aber eben dank der ihm von Gott verliehenen Vernunft, hebt Laktanz hervor, findet der Mensch in dem Gewähren und Empfangen liebevollen Schutzes ein Mittel, diesen scheinbaren Mangel auszugleichen[4]. Derselbe Autor führt in einer andern Schrift mit besonderem

1) De off. III 3, 18f. (M. XVI 150). Omnes ergo unum corpus sumus et diversa membra, sed omnia corpori necessaria; non enim potest membrum de membro dicere: Non est mihi necessarium. Quin etiam ipsa quae videntur infirmiora membra esse, multo magis necessaria sunt, et maiorem plerumque tuendi se requirunt sollicitudinem. Et si quid dolet membrum unum, compatiuntur ei membra omnia. Unde quam grave est ut detrahamus aliquid ei, cui nos compati oportet: et cui debemus consortium ministerii, ei fraudi et noxae simus! Haec utique lex naturae est, quae nos ad omnem astringit humanitatem, ut alter alteri tamquam unius partes corporis invicem deferamus.

2) Div. inst. VI 10, 25 (XIX 518). huic vero, qui se ipse dissociat ac secernit a corpore, non ritu hominis, sed ferarum more uiuendum est.

3) Aug. De bono coniug. I (C. scr. XLI 187). ob hoc ex uno deus uoluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis uinculo tenerentur.

4) Div. inst. VI 10, 3 (XIX 514). deus enim qui ceteris animalibus sapientiam non dedit, naturalibus ea munimentis ab incursu et periculo tutiora generauit, hominem uero quia nudum fragilemque formauit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur diligat foueat contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium. Aug. Epist. 155, 14 (C. scr. XLIV 444). proximus sane hoc loco non sanguinis propinquitate sed rationis societate pensendus est, in qua socii sunt omnes homines. nam si pecuniae ratio socios facit, quanto magis ratio naturae non negotiandi sed nascendi lege communis.

Nachdruck die körperliche Inferiorität des Menschen als der sozialen Vereinigung Vorschub leistend ins Feld[1], und wieder an einer anderen Stelle verbindet er das Motiv der Blutsverwandtschaft mit dem der Schwäche. Hier erscheint der Trieb zur Barmherzigkeit bedingt durch letztere und die Gemeinschaft und der Gemeinsinn durch erstere[2]. Ganz klar ist die Theorie jedenfalls nicht.

Das Charakteristikum nun dieser von Gott hervorgerufenen Gesellschaft ist das der Brüderlichkeit ihrer einzelnen Glieder[3]. Gott ist der Schöpfer aller Menschen und aller Vater; alle sind seine Kinder[4]. Wohl, sagt Tertullian, gibt es Völker von mancherlei Art, mit mancherlei Namen und Sprache, aber nicht diese sekundären Erscheinungen können massgebend sein. Überall ist der Mensch doch nur einer und ein Geist beseelt alle Menschen. Überall waltet derselbe Gott. Allen spendet er seine Güte; alle trifft er durch den Tod[5]. Alle Menschen stehen daher ohne Ausnahme unter dem Gesetze der Liebe[6]. Auf diesem gött-

1) De opif. Dei IV, 18ff. (XXVII 18).

2) Epit. 60, 2ff. (XIX 745). nam cum inbecillior sit hominum natura quam ceterarum animantium, quas deus et instructas ad inferendam et munitas ad uim repellendam figurauit, adfectum nobis misericordiae dedit, ut omne praesidium uitae nostrae in mutuis auxiliis poneremus. si enim ficti ab uno deo et orti ab uno homine consanguinitatis iure sociamur, omnem igitur hominem diligere debemus.

3) Lact. Div. inst. VI 10, 6 (XIX 515). item si ab uno deo inspirati omnes et animati sumus, quid aliut quam fratres sumus, et quidem coniunctiores, quod animis, quam qui corporibus?

4) Iren. C. Haer. IVc. LXVII (II 304f.). omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus.

5) Tertul. De test. an. 6 (XX 1, 142f.). omnium gentium unus homo, uarium nomen est, una anima, uaria uox, unus spiritus, uarius sonus, propria cuique genti loquella, sed loquellae materia communis, deus ubique et bonitas dei ubique, daemonium ubique et maledictio daemonii ubique, iudicii diuini inuocatio ubique, mors ubique et conscientia mortis ubique, et testimonium ubique.

6) Aug. De doctr. christ. Ic. XXVII, 28 (M. XXXIV 29). omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum. Ebenda XXIX, 30.

lichen und natürlichen Rechte fusst die menschliche Gesellschaft[1]).

Die Gleichheit der Menschen ist also zunächst eine rein innerliche, religiöse. Im Hinblick auf Gott ist die Zahl unterschiedlicher Stufen und Grade irdischer Würde und Abhängigkeit hinfällig. Gott kennt weder frei noch unfrei, weder Herr noch Sklave[2]). Jedem öffnet er den Weg zu seiner Herrlichkeit; jeder erhält die Anlage und den Freibrief reiner Gesinnung[3]), jeder die Anwartschaft auf wahre Freiheit und wahren Adel.

b) Persönliche Freiheit.

Diese letzten Äusserungen streiften schon das Problem der Sklaverei. Im Grunde war die Sklaverei für die „Väter" kein Problem. Der Gedanke der Gleichheit, wie sie ihn formulierten, hatte nichts mit einer sozialen Umwälzung zu schaffen. Für sie hatten die äusseren Lebensumstände um so mehr bloss zeitlichen, nicht absoluten Wert, als die Gewissheit eines jenseitigen Lebens sie in der Gleichgültigkeit gegenüber dem Diesseits nur bestärkte.

Tertullian ist der energischste Verächter „dieser Welt" und ihrer Einrichtungen. Alles das bezeichnet er als Schein und Lug und Trug. Wer sich darüber freuen kann, von den

1) Lact. De ira 14, 3 (XXVII 105). Ambros. De off. III 3, 21 (M. XVI 151). Tertul. Apol. 39 (M. I 471).

2) Lact. Div. inst. V 14, 17 (XIX 446f.). nam sicut omnibus unicum suum lumen aequaliter diuidit, emittit omnibus fontes, uictum sumministrat, quietem somni dulcissimam tribuit, sic omnibus aequitatem uirtutemque largitur. nemo aput eum seruus est, nemo dominus: si enim cunctis idem pater est, aequo iure omnes liberi sumus. Ambros. De exhort. virg. I, 3 (M. XVI 337). Nullum ergo ad commendationem hominis affert impedimentum: nec dignitas prosapiae meritum, sed fides affert. Sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus .. Apud Christum enim servitus et libertas aequa lance penduntur. Com. in epist. ad Gal. III, 28 (M. XVII 358). Apud Deum enim nulla discretio personarum est, nisi morum et vitae; ut homines unius fidei meritis distinguantur, non personis.

3) Clem. Strom. IV c. VIII 59, 3 (XV 275). σωφροσύνης οὖν ἐπιμελητέον καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἁπάσης ὁμοίως μὲν γυναικί, ὁμοίως δὲ ἀνδρί, ἐλευθέρῳ τε καὶ δούλῳ, ἐπειδὴ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι τῆς αὐτῆς φύσεως συμβέβηκεν.

Banden irdischer Knechtschaft erlöst zu sein, der steckt in Wahrheit noch tief in der Sklaverei[1]). Bezeichnend für die christliche Auffassung sind die Ausführungen des Laktanz. Wir Christen legen immer, nur den geistigen Massstab an. Was allein den Körper betrifft, das kümmert uns wenig. So gelten uns denn auch, argumentiert er, die Sklaven nicht eigentlich als solche. Wir nehmen sie als Brüder und nennen sie so im Geiste; ja vor Gott sind wir alle Knechte und Sklaven; bei ihm unterscheidet nur die Tugend. In seinen Augen ist der Gerechteste der Vornehmste und Höchste[2]). Enger noch an die Stoa schliesst sich Ambrosius an, wenn er für den Weisen (sapiens) das Prädikat frei in Anspruch nimmt, den in Schuld verstrickten Tor (insipiens) dagegen Knecht heisst[3]). Auch Augustin nennt den Unmoralischen den Sklaven seiner Laster[4]).

In allen diesen Wendungen ist keine Rede von einer Verurteilung der Sklaverei, soweit diese staatliche Institution ist. Die christlichen Schriftsteller betrachteten im Gegenteil die Gebundenheit des Körpers, die Fessel der Knechtschaft als gerechte Strafe für die Torheit, für die Sünde.

1) De cor. XIII (M. II 96).

2) Div. inst. V 15, 2ff. (XIX 447f.). dicet aliquis: „nonne sunt aput uos alii pauperes, alii diuites, alii serui, alii domini? nonne aliquid inter singulos interest?" nihil, nec alia causa est cur nobis inuicem fratrum nomen inpertiamus, nisi quia pares esse nos credimus. nam cum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diuersa condicio nobis, tamen serui non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conseruos .. cum igitur et liberi seruis et diuites pauperibus humilitate animi pares simus, aput deum tamen uirtute discernimur: tanto quisque sublimior est quanto iustior.

3) Epist. 37, 19; 20 (XVI 1088f. M.).

Ebenda 37, 41 (M. XVI 1094). De Iac. II 3, 12 (C. scr. XXXII 2, 38f.). quoniam „qui facit peccatum seruus est peccati" et quod peius est multorum seruus est qui subiectus est uitiis .. nam qui omnia prudenter agit et ita, ut uult, is solus est liber. non condicio fortuita seruum facit, sed probrosa insipientia. S. auch de Ioseph 4, 19ff. (C. scr. XXXII 2, 85ff.).

4) De civ. IV, 3 (C. scr. XL 1, 166). Proinde bonus etiamsi seruiat, liber est; malus autem etiamsi regnet, seruus est, nec unius hominis, sed, quod est grauius, tot dominorum quot uitiorum.

Dadurch wurde aber auch dem Naturrechte der Raum frei. Ursprünglich war die Gleichheit, so nahm man an, eine vollkommene. Die Freiheit erstreckte sich auf den ganzen Menschen. Als Gewährsmann mag wieder in erster Linie Laktanz gelten. Nach ihm hat Gott alle Menschen gleich geschaffen, allen die gleichen Lebensbedingungen gestellt, allen Weisheit und Unsterblichkeit verliehen. Die Sonderung der Menschen in Klassen und Stände, wie sie zum Beispiel bei Griechen und Römern festgestellt wurde, entspricht nicht dem ursprünglichen Willen Gottes, nicht der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt. Denn deren Wesen besteht gerade darin, die Menschen alle gleich zu machen[1]). Auch Cyprian erklärt die Sklaverei als der von Natur gleichen körperlichen und geistigen Beschaffenheit und Veranlagung der Menschen zuwiderlaufend[2]). Deutlich spricht der sogenannte Ambrosiaster es aus, dass nach göttlichem Ratschluss im Anfange alle freigeboren waren, aber die Ungerechtigkeit (iniquitas) die Knechtschaft in die Welt gebracht hat. Und zwar war zunächst das Sklavenlos unmittelbare Strafe für die Sünde des einzelnen, wie das Beispiel Chams zeigt. Später aber wurde die Sklaverei zum allgemeinen Verhängnis. Wahllos machte und macht der Krieg auch sittlich Freie zu Sklaven[3]). Nicht minder spricht

1) Div. inst. V 14, 16 (XIX 446). Deus enim, qui homines et generat et inspirat, omnes aequos id est pares esse uoluit, eandem condicionem uiuendi omnibus posuit, omnes ad sapientiam genuit, omnibus inmortalitatem spopondit: nemo a beneficiis eius caelestibus segregatur. Ebenda V 14, 19f. (447). quare neque Romani neque Graeci iustitiam tenere potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad diuites, ab humilibus ad potentes, a priuatis denique usque ad regum sublimissimas potestates. ubi enim non sunt universi pares, aequitas non est, et excludit inaequalitas ipsa iustitiam, cuius uis omnis in eo est, ut pares faciat eos qui ad huius uitae condicionem pari sorte uenerunt.

2) Ad Demetr. 8 (C. scr. III 1, 356).

3) Com. in epist. ad Coloss. IV, 1 (M. XVII 439). Sed hoc mundi iniquitate factum est, ut dum alter alterius fines invadit, tunc captivos ducit ingenuos; unde et manu capti dicti sunt a veteribus inde mancipia. Hic casus et conditio etiam nunc apparet, alii redimuntur, alii remanent servi. Apud Deum autem hic servus ha-

Ambrosius der Sklaverei die Ursprünglichkeit ab[1]). Sie ist widerrechtlich und menschenunwürdig, sobald sie einen Menschen trifft, der im Besitze der innern Freiheit sich befindet. Wie jedoch der törichte Esau dem weisen Jakob sich unterordnen musste[2]), ebenso trägt derjenige mit Recht die Last des Dienens, welcher der Herrschaft über sich selbst nicht fähig ist und eines andern Willen über sich dulden muss, damit nicht die ungebändigte Natur ihn in grösseres Verderben reisse[3]). Augustin entfernt sich nicht wesentlich von den Anschauungen seiner Vorgänger. Wie Ambrosiaster folgert er die Sklaverei erstmalig aus der Sünde Chams und stellt sie dar als das schmähliche Erbteil aller, dem machtlos bald dieser, bald jener zum Opfer fällt. Dabei übernimmt auch er vom römischen Rechte die Ableitung der Sklaverei aus dem Kriegsrecht und die Etymologie des servus a servando[4]). Wenn nun Ambrosius und im Grunde auch Ambrosiaster eine bestimmte Gruppe von Menschen, nämlich die Guten, von der

betur, qui peccaverit (Ioan. VIII, 34). Denique peccati causa Cham servus audivit: Maledictus puer Chanaan, servus servorum erit fratribus suis (Gen. IX, 25).

1) Expos. psalm. 118; XII, 31 (C. scr. LXII 269). Est consolabilis seruitus seruire uel iustis; aequitate domini leuatur iniuria seruitutis. De Noe 26, 94f. (C. scr. XXXII 1, 481). An non frater est quem rationabilis naturae quidam uterus effudit et eiusdem matris nobis generatio copulauit? eadem enim natura omnium mater est hominum, et ideo fratres sumus omnes una atque eadem matre generati cognationisque eodem iure deuincti.

2) Epist. 77, 6 (M. XVI 1265).

3) Ebenda 37, 40 (M. XVI 1094). Libertas igitur sapienti, non insipienti convenit .. Certe sicut tormento acerbatur, et geminatur malum saxi ruina; sic insipientis in libertate ruina vehementior est. Recidenda igitur insipienti potestas, non adiicienda libertas est; servitus enim ei convenit.

4) De civ. XIX, 15 (XL 2, 400 C. scr.).

Quaest. in hept. I, 153 (C. scr. XXVIII 3, 79f.). Seruum autem hominem homini uel iniquitas uel adversitas fecit .. itaque primos seruos, quibus hoc nomen in latina lingua inditum est, bella fecerunt. qui enim homo ab homine superatus iure belli posset occidi, quia seruatus est, seruus est appellatus: inde et mancipia, quia manu capta sunt. S. Schaub 63.

Sklaverei ausgenommen wissen wollen, so verteidigt eben im Gegenteil Augustin mit einer gewissen Härte dieselbe als ein notwendiges Strafgericht Gottes, dem sich jeder ohne Murren zu unterziehen hat, von dem selbst Christus die sündige Menschheit nicht erlösen wollte[1]). Zwar weist Augustin die stoische Gleichheitstheorie zugunsten der biblischen Erzählung von der Beugung des Weibes unter den Mann zurück und verlegt dieses Herrschaftsverhältnis schon ins Paradies[2]). Die Überlegenheit des Geistes verleiht das Vorrecht der Herrschaft; das entspricht der natürlichen Ordnung[3]). Jedoch bewahrte, nimmt er an, das Gebot gegenseitiger Liebe davor, dass diese Beziehungen zur Willkürherrschaft des einen, zur Knechtschaft des andern Teiles ausarteten. Durch die Übertretung jedoch des ewigen Gesetzes, das da gebietet, die natürliche Ordnung zu wahren, wurden die Menschen strafbar. Nachdem sie Knechte der Sünde geworden, wurde ihnen auch äusserlich das Joch der Knechtschaft auferlegt. Diese Sühne verlangte eben dasselbe ewige Gesetz[4]). Die Grausamkeit dieser Verfügung wird in etwa gemildert durch die Tatsache, dass für den Gerechten die Strafe, die er schuldlos erleidet, sich wandelt in eine Prüfung, welche seine Seele läutert und ihm desto

1) Enarr. in ps. 124, 7 (M. XXXVI 1653). Ecce non fecit (scil. Christus) de seruis liberos, sed de malis servis bonos servos.

2) De gen. ad lit. XI, 37 (XXVIII 2, 372). Neque enim et ante peccatum aliter factam fuisse decet credere mulierem nisi ut uir ei dominaretur et ad eum ipsa seruiendo conuerteretur sed recte accipi potest hanc seruitutem significatam, quae cuiusdam condicionis est potius quam dilectionis, ut etiam ipsa talis seruitus, qua homines hominibus postea serui esse coeperunt, de poena peccati reperiatur exorta.

3) Quaest. in hept. I, 153. Est etiam ordo naturalis in hominibus, ut serviant feminae viris et filii parentibus, quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio seruiat fortiori haec igitur in dominationibus et seruitutibus clara iustitia est, ut qui excellunt ratione, excellunt dominatione.

4) De civ. XIX, 15 (C. scr. XL 2, 401). Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, seruus est hominis aut peccati. Verum et poenalis seruitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conseruari iubet, perturbari uetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali seruitute cohercendum,

gewissere Aussicht auf künftige Freiheit, auf ein künftiges Leben in Herrlichkeit gewährt[1]). Nur eine gründliche Sinnesänderung aller Menschen, eine Rückkehr aller zu Gott vermöchte auch die Ketten wieder zu sprengen, die den Leib gefesselt halten[2]). Das aber liegt noch in weiter Ferne.

Die allgemeine Anerkennung der Sklaverei als eine der menschlichen Verkommenheit entsprechende Institution hatte immer wieder zwei Forderungen zur Folge. Die eine betraf den Sklaven und mahnte ihn, nicht mit seinem Schicksal zu hadern, sondern mit aller Sorgfalt, ja Hingebung seinen Pflichten nachzukommen[3]). Einem ungerechten Herrn gegenüber wird seine Treue um so heller leuchten. Auch der Name Christ und Bruder soll die Sklaven nicht zu irgend welcher Missachtung der Befugnisse ihres Herrn verleiten[4]) oder Freiheitsgelüste in ihnen erregen[5]). Gute Diener zu werden, das

1) De civ. IV, 3 (C. scr. XL 1, 166). his autem, qui eis seruiendo subduntur, non nocet nisi propia iniquitas. Nam iustis quidquid malorum ab iniquis dominis inrogatur, non est poena criminis, sed iurtutis examen.

2) De civ. XIX, 15 (C. scr. XL 2, 401). Si non possunt a dominis liberi fieri, suam seruitutem ipsi quodam modo liberam faciant, non timore subdolo sed fideli dilectione seruiendo, donec transeat iniquitas et euacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus.

3) S. die vorige Stelle.

Com. in epist. ad Eph. VI, 5 (M. XVII 400).

4) Com. in epist. I ad Tim. VI, 2 (M. XVII 481). Si profanis dominis serviendum tota sollicitudine imperat, quanto magis fidelibus! Tunc enim probat se timori Dei subiectum, si fideli et temporali domino toto animo fuerit obsecutus. Ne contemnendum putet, quia frater dicitur causa communis fidei; quia magis corripiendus erit, qui fidelem dominum contemnendum putavit.

5) Aug. Quaest. in hept. II, 77 (XXVIII 3, 142 C. scr.). Quae de seruo hebraeo praecipiuntur, ut sex annos seruiat et dimittatur liber gratis, ne serui christiani hoc flagitarent a dominis suis apostolica auctoritas iubet seruos dominis suis esse subditos, ne nomen dei et doctrina blasphemetur. Enarr. in ps. 124, 7 (M. XXXVI 1653). Contigit tibi ut christianus efficereris, et haberes dominum hominem: non ideo christianus effectus es, ut dedigneris servire. Cum enim Christo iubente servis homini, non illi, sed illi qui iussit.

soll der Glaube sie lehren. Ist es Pflicht der Sklaven, die von Gott gewollte Knechtschaft mit Geduld zu ertragen, so ist es viel mehr noch die der Herrn, nie zu vergessen, dass sie gleichen Ursprungs sind wie die Sklaven und nach ihrer körperlichen und geistigen Ausstattung in keiner Weise von ihnen abweichen, dass sie es vor allem nicht ihrer eigenen Gerechtigkeit, sondern der Grösse eines Höheren verdanken, wenn sie nicht gleichem Los anheimgefallen sind wie ihre Untergebenen und dass sie jeden Augenblick gewärtig sein können, in gleiche Tiefe hinabgestürzt zu werden[1]). Das Verhältnis des Herrn zum Sklaven soll dem des Vaters zu den Söhnen gleichkommen. Der juristische Begriff des pater familias wird zur beliebten Wendung[2]). Handelt es sich bei der verlangten Fürsorge des Herrn auch in erster Linie um das Seelenheil des Sklaven, so wird doch unwillkürlich aus dem Bemühen, ihn zur wahren Gottesverehrung anzuleiten, ein Interesse an der Person auch des Sklaven erwachsen, eine Wertschätzung seiner und Anhänglichkeit an denselben, besonders wenn der Erfolg die Mühe lohnt. Es wird dem Sklaven ein gewisses Hausrecht eingeräumt werden, und der Herr wird Bedenken tragen, ihn an jeden beliebigen Bieter zu verhandeln in der Weise, wie man um eines Vorteils willen einen leblosen Gegenstand aus den Händen gibt[3]).

1) Cyprian. Ad Demetr. 8 (C. scr. III 1, 356). Clem. Paed. III c. XII 92, 4 (XII 286f.). καὶ οἰκέτας μὲν χρηστέον ὡς ἑαυτοῖς. ἄνθρωποι γάρ εἰσιν ὡς ἡμεῖς· ὁ γὰρ θεὸς πᾶσι, τοῖς ἐλευθέροις καὶ τοῖς δούλοις, ἐστίν, ἂν σκοπῇς, ἴσος. Ebenda III c. XI 74, 1 ff. (277). Com. in epist. ad Ephes. VI, 9 (M. XVII 400f.).

2) Aug. De civ. XIX, 16 (C. scr. XL 2, 401). Quod naturalis erdo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late uulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari. Lact. Div. inst. IV 3, 16f. (XIX 280f.).

3) Aug. De serm. Dom. in monte. I 19, 59 (M. XXXIV 1260). Omnia ergo illa intelligantur, de quibus iudicio nobiscum contendi potest, ita uta nostro iure in ius illius transeant, qui contendit vel pro quo contendit; sicuti est vestis, domus, fundus, iumentum et generaliter omnis pecunia. Quod utrum etiam de servis accipiendum sit magna quaestio est. Non enim christianum oportet sic possidere servum, quomodo equum aut argentum: quanquam fieri possit ut maiore pretio valeat equus quam servus, et multo magis aliquid aureum vel argentum. Sed ille servus, si rectius et honestius et ad Deum colendum accommodatius abs te domino educatur, aut regitur, quam ab illo potest qui eum cupit auferre; nescio utrum quisquam dicere audeat, ut vestimentum eum debere contemni.

So sind denn die christlichen Schriftsteller in Bezug auf die Sklaverei der Tradition treu geblieben. Sie haben die Bahn weiter verfolgt, welche durch den Apostel Paulus vorgezeichnet worden war. Sie sind im wesentlichen auch über die Stoa nicht hinausgewachsen. Sicherlich war die christliche Humanität eine tiefere und wahrere als die heidnische, aber ihr Wirkungskreis blieb doch beschränkt. Sie war schlechthin machtlos da, wo ihre milderen Gesetze keine Anerkennung fanden. Durch das Postulat der Nächstenliebe allein wurde das Übel an seiner Wurzel nicht getroffen. So konnten denn immer wieder geile Sprossen hervortreiben. Noch sah man eben überall unmittelbar Gottes Werk, und diese Ehrfurcht vor dem Bestehenden kam erst recht einer Institution zugute, welche den Lebensnerv des damaligen Gesellschaftslebens bildete und auf jahrhundertalte, tiefeingewurzelte Tradition sich stützte. Eschatologische Erwartungen und Weltverachtung taten auf der andern Seite das ihre dazu, den Sinn von der Gegenwart abzulenken. Nichts schien man von ihr erwarten zu können und glaubte darum um so fester an einen gewaltigen Umsturz aller Dinge, eine plötzlich hereinbrechende Fülle der Glückseligkeit. Das innere Bereitsein auf diesen Standpunkt stand im Mittelpunkt alles Interesses. Das zeitliche Schicksal des Körpers verblasste dagegen völlig.

c) Materieller Besitz.

Die weitere Darlegung möge versuchen, das Verhalten der Väter zur ökonomischen Gleichheit zu charakterisieren, ihren Grundgedanken über Reichtum und Eigentum nachzugehen. Konnten sie sich in der Frage persönlicher Freiheit auf Paulus berufen, hier vermochte Jesus selbst als Vorbild zu dienen. Gar oft hatten Reichtum und Eigentum den Gegenstand seiner Predigt ausgemacht. Grundsätzlich hat den Be-

sitz Jesus keineswegs verdammt, nicht jegliche Freude an den Gütern dieser Erde verwehrt. Verpönt und als „ungerechten Mammon“ gegeisselt hat er den Wohlstand nur hinsichtlich seiner verhängnisvollen Seite, hinsichtlich seines gefährlichen Einflusses auf schwache Menschenherzen. Zur Gotteskindschaft und zum Bereitsein für das kommende Gottesreich wollte er die Menschheit erziehen, Ewigkeitswerte der Menschen vermitteln und erblickte allerdings in dem irdischen Besitz einen seiner heftigsten Gegner, dem er auf alle Weise die Herrschaft streitig zu machen versuchte. Darum hat er selbst ein Leben der Armut geführt und auch an seine nächsten Nachfolger eine solche Forderung gestellt. Die Glieder der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem waren eifrigst bestrebt, dem Vorbilde und der Lehre des Meisters nachzuleben. Ihre Nächstenliebe bekundeten sie nicht zum wenigsten durch reichliche Spenden an die Armen. Die Apostelgeschichte weiss von einem weitgehenden Liebeskommunismus zu berichten [1]). Eine ausdrückliche Verpflichtung jedoch, sich jeder Habe zu entäussern, lag schon in der ersten Zeit nicht vor. Das mildere Verlangen, den Armen möglichst viel mitzuteilen, blieb auch in der Folgezeit herrschend. Doch wurden darum die Worte des Herrn nicht vergessen, und wem einmal der Kapitalismus und Plutokratismus in seinen verheerenden Wirkungen gar zu trostlos und verabscheuungswürdig erschien, der rief nicht minder heftig, wie Jesus das getan hatte, sein Wehe aus über die Besitzenden und Reichen und stützte seinen Verdammungsspruch wohl durch den Hinweis auf Jesus als die verkörperte Ermahnung zur Verachtung des Goldes. Immer habe er die Reichen verworfen, die Armen aber gerechtfertigt, behauptet Tertullian [2]). Derselbe Tertullian schildert auch Gott als den Verächter der Reichen und Anwalt der Armen, der Besitzlosen [3]). Der Grund der Verneinung des Besitzes

1) II 44–45; IV 32—35.

2) De pat. 7 (C. scr. XLVII 11). omni paene in loco contemnendo saeculo scripturis dominicis commonetur; nec maior ad pecuniae contemptum exhortatio subiacet, quam quod ipse in nullis divitiis inuenitur. Semper pauperes iustificat, diuites praedamnat.

3) Adv. Marc. IV, 14 (C. scr. XLVII 465). debeo creatorem

ist immer wieder die Sorge, dass die Begierde nach Reichtum von dem Hohen und Erhabenen abzieht. Wie können die Christum folgen, ruft Cyprian aus, welche das ererbte Vermögen in Banden hält, der die den Himmel erstreben und zum Höchsten sich emporschwingen, welche durch irdische Begierden daniedergezogen werden! Sie glauben zu besitzen und sind vielmehr besessen; Sklaven ihres Geldes sind sie mehr denn Herrn [1]). Umgekehrt wandelt allein die Armut auf dem „schmalen Wege“, der zum Himmel führt [2]), und den Reichen gehört das Himmelreich, während die Armen davon ausgeschlossen sind [3]).

Wie die Umwertung der Begriffe frei und unfrei, begegnet bei den christlichen Schriftstellern auch häufig die von reich und arm. Reich ist nur der, sagt Clemens von Alexandrien, welcher Wertvolles besitzt. Wertvoll aber ist nicht Edelgestein, nicht Silber, nicht kostbare Kleidung und Körperschönheit, sondern die Tugend [4]). Jedenfalls kennt Gott nur den Reichtum an Tugenden [5]), und der Gerechte ist in seinen Augen reich bei äusserer Armut [6]). Deutlich scheidet auch Augustin den Reichtum an inneren Werten

diuitum quoque aspernatorem probare, sicut probaui mendicorum aduocatorem.

1) De laps. 12 (III 1, 245). Sequi autem Christum quomodo possunt qui patrimonii uinculo detinentur? aut quomodo caelum petunt et ad sublimia et alta conscendunt qui terrenis cupiditatibus degrauantur? possidere se credunt qui potius possidentur, census sui serui nec ad pecuniam domini sed magis pecuniae mancipati.

2) Lact. Div. inst. VI 4, 7 (XIX 490). uia uero illa caelestis difficilis et cliuosa proposita est . . in hac posuit iustitiam temperantiam patientiam fidem castitatem abstinentiam concordiam scientiam ueritatem sapientiam cetcrasque virtutes, sed cum his simul paupertatem ignominiam laborem dolorem amaritudines omnes.

3) Tert. Ad ux. II, 8 (M. I 1302). Nam si pauperum sunt regna coelorum, quia divitum non sunt, plus dives in paupere inveniet maiore dote.

4) Paed. III c. VI 35, 2 (XII 257).

5) Lact. Div. inst. V 14, 18 (XIX 447). nemo deo pauper est nisi qui iustitia indiget, nemo diues nisi qui virtutibus plenus est.

6) Ambros. De off. III 1, 7 (M. XVI 147). Et ideo etiamsi alii videatur pauper, sibi dives est: qui non eorum quae caduca, sed eorum quae aeterna sunt, aestimatione censetur.

von dem des äusseren Besitzes. Etwas anders ist der Reichtum als das Geld. Denn wir heissen reich Weise, Gerechte, Gute, die kein oder nur wenig Geld besitzen. Durch ihre Tugenden sind sie weit reicher, und deren Besitz macht sie unempfindlich gegen den Mangel an irdischer Habe. Arm hingegen nennen wir die Geizigen, die trotz unermesslichen Reichtums dauernd Mangel leiden und nie befriedigt werden können[1]).

Es liegen die Dinge nun aber nicht so, als hätten die „Väter" nicht auch die positive Seite von Eigentum und Reichtum gewertet, in ihnen nicht auch fördernde Faktoren des Kulturlebens erkannt. Bei heiligen Männern ist Geld kaum Gegenstand der Verachtung, lautet bezeichnenderweise ein Ausspruch des Ambrosius[2]). — Nur wo der Reichtum Selbstzweck und Ziel bildet, vergiftet er notwendig die Gesinnung, dann ist er allerdings kein Gut[3]). Liegt das Vermögen aber in der Hand eines Menschen, der es in rechter Weise zu nützen versteht, so verliert es seine dämonische Macht. Da kann es nicht mehr einem Fallstricke verglichen werden[4]). Es ist keine Akropolis der Sünde mehr[5]), keine Schlange, die ihre Giftzähne in die Hand dessen schlägt, der sie anfasst[6]). Einem

1) Aug. De civ. VII, 12 (XL 1, 320). Aliud namque sunt diuitiae, aliud pecunia. Nam dicimus diuites sapientes, iustos, bonos, quibus pecunia uel nulla uel parua est; magis enim sunt uirtutibus diuites, per quas eis etiam in ipsis corporalium rerum necessitatibus sat est quod adest; pauperes uero auaros, semper inhiantes et egentes; quamlibet enim magnas pecunias habere possunt, sed in earum quantacumque abundantia non egere non possunt.

2) De off. II 25, 128 (M. XVI 137). Sed haec vix in sanctis Domini reperiuntur, ut divitiae contemptui sunt.

3) Orig. C. Cels. I, 24 (II 75).

4) Cyprian. De hab. virg. 11 (III 1, 195).

5) Clem. Paed. II c. III 38, 5 (XII 180). τὸ δὲ ὅλον ὁ πλοῦτος οὐκ ὀρθῶς κυβερνώμενος ἀκρόπολίς ἐστι κακίας.

6) Ebenda III c. VI 35, 1 (XII 256) ἐοικέναι γοῦν μοι δοκεῖ ὁ πλοῦτος ἑρπετῷ, οὗ εἰ μή τις ἐπίσταιτο λαβέσθαι ἀβλαβῶς, πόρρωθεν ἀκινδύνως ἄκρας οὐρᾶς ἀνακρημνὰς τὸ θηρίον, περιπλέξεται τῇ χειρὶ καὶ δήξεται· δεινὸς δὲ καὶ ὁ πλοῦτος ἰλυσπώμενος παρὰ τὴν ἔμπειρον ἢ ἄπειρον αὐτοῦ λαβὴν προσφῦναι καὶ δάκνειν, εἰ μήτις αὐτῷ καταμεγαλοφρονῶν ἐπιστημόνως χρῷτο, ἵνα σὺν τῇ ἐπῳδῇ τοῦ λόγου καταξέσηται μὲν τὸ θηρίον, αὐτὸς δὲ ἀπαθὴς μείνῃ.

gegen die Gefahren des Reichtums Gefeiten ist der Genuss der irdischen Dinge keineswegs versagt. Denn für uns hat Gott sie erschaffen[1]). Demjenigen, der frei von Leidenschaft dafür sich zeigt, mag auch das Tragen von Goldschmuck und feineren Gewändern, also ein gewisser Luxus des Lebens gestattet sein[2]). Das geschickt gebrauchter Reichtum förderlich und ein gutes Werkzeug ist in den Händen dessen, der ihn nach ethischen Grundsätzen zu handhaben versteht[3]), ist der Hauptgedanke einer kleinen Schrift, in der Clemens von Alexandrien die biblische Erzählung vom reichen Jüngling behandelt.

Damit ist aber der Ideenkreis bezüglich Eigentum und Reichtum noch nicht erschöpft. Es spielt nun noch hinein der romantische Traum von der sozialen Gleichheit; es spielen hinein philosophische Erwägungen über den Ursprung und die Berechtigung des Eigentums an sich.

Die Idee der Gemeinsamkeit des Besitzes schiebt sich in den Vordergrund, und zwar wird das von Gott aus begründet. Aus der Eigenschaft Gottes als Schöpfer folgt sein absolutes Anrecht auf jegliches Geschaffene. Der Mensch hat an sich kein Recht auf irgendwelchen Besitz. Allein die Freundschaft, derer ihn Gott gewürdigt hat, macht ihn zum selbstverständlichen Mitbesitzer von Gottes Eigentum. Da nun aber Gott keinen von dieser Freundschaft ausschliesst und die Menschen untereinander alle Brüder sind, so erhält keiner einen besonderen Vorzug, und jeglicher Besitz, der nicht wieder dem gemeinen Nutzen dienstbar gemacht wird, ist ein Unrecht[4]).

1) Orig. C. Cels. VIII, 33 (III 248).

2) Clem. Paed. III c. XI 53, 1 (XII 266).

3) Quis div. salv. 14 (XVII 168). Οὐκ ἄρα ἀπορριπτέον τὰ καὶ τοὺς πέλας ὠφελοῦντα χρήματα· κτήματα γὰρ ἐστι κτητὰ ὄντα καὶ χρήματα χρήσιμα ὄντα καὶ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων ὑπὸ τοῦ θεοῦ παρεσκευασμένα, ἃ δὴ παράκειται καὶ ὑποβέβληται καθάπερ ὕλητις καὶ ὄργανα πρὸς χρῆσιν ἀγαθὴν τοῖς εἰδόσι. τὸ ὄργανον, ἐὰν χρῇ τεχνικῶς, τεχνικόν ἐστιν, ἐὰν ὑστερῇς τῆς τέχνης, ἀπολαύει τῆς σῆς ἀμουσίας, ὃν ἀναίτιον. τοιοῦτον καὶ ὁ πλοῦτος ὄργανόν ἐστι.

4) Clem. Protr. XII 122, 3 (XII 86). εἰ δὲ „κοινὰ τὰ φίλων", θεοφιλὴς δέ ὁ ἄνθρωπος γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ

Die Reichen sollen nicht mehr haben wollen als die andern. Nur das Bedürfnis gestattet ein geringes Eigentum[1]). Gott hat uns das Recht des Genusses gegeben, aber nur bis zur Grenze des Notwendigen, und seinem Willen zufolge muss der Genuss gemeinsam sein[2]). Solchen Äusserungen liegen entschieden kommunistische Ideen zugrunde. Cyprian findet wunderschönen poetischen Ausdruck. Alles, sagt er, was Gottes ist, ist in unserer Benutzung gemeinschaftlich. So leuchtet allen in gleicher Weise der Tag, strahlt die Sonne, fällt erquickender Regen, und für alle glänzen Mond und Sterne. Wer auf Erden nach diesem Vorbilde der Gleichheit sein Einkommen mit den Brüdern teilt, der ahmt Gott den Vater nach. Mit Wehmut gedenkt er dabei des Berichtes der Apostelgeschichte von der Verwirklichung seines Ideales in der ersten Gemeinde[3]). Nach Clemens und Cyprian gehört

ἀνθρώπου. Ders. Quis div. salv. 31 (XVII 180). φύσει μὲν ἅπασαν κτῆσιν, ἥ αὐτός τις ἑφ' ἑαυτοῦ κέκτηται ὡς ἰδίαν οὖσαν καὶ οὐκ εἰς κοινὸν τοῖς δεομένοις κατατίθησιν, ἄδικον οὖσαν ἀποφαίνων, ἐκ δὲ ταύτης τῆς ἀδικίας ἑνὸν καὶ πρᾶγμα δίκαιον ἐργάσασθαι καὶ σωτήριον, ἀναπαῦσαί τινα τῶν ἐχόντων αἰώνιον σκηνὴν παρὰ τῷ πατρί.

1) Ders. Paed. II c. III 39, 1 (XII 180). χρὴ δὲ προειληφέναι τοὺς ἐπὶ σωτηρίᾳ σπεύδοντας ὡς ἄρα χρήσεως μὲν ἕνεκεν ἡ πᾶσα ἡμῖν κτίσις, αὐταρκείας δὲ χάριν ἡ κτῆσις, ἣν καὶ ἐξ ὀλίγων ἄν τις περιποιήσαιτο. μάταιοι γὰρ οἱ δι' ἀπληστιάν ἐπ' αὐτοῖς χαίροντες κειμηλίοις.

2) Ders. Paed. II c. XII 120, 3 u. 5 (XII 229). κοινὰ οὖν τὰ πάντα καὶ μὴ πλεονεκτούντων οἱ πλούσιοι . . δέδωκεν γὰρ ὁ θεὸς οἷδ' ὅτι τῆς χρήσεως ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν, ἀλλὰ μέχρι τοῦ ἀναγκαίου, καὶ τὴν χρῆσιν κοινὴν εἶναι βεβούληται.

3) De op. et eleem. 25 (III 1, 393). Quodcumque enim Dei est in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis eius et muneribus arcetur quominus omne humanum genus bonitate ac largitate diuina aequaliter perfruatur. sic aequaliter dies luminat, sol radiat, imber rigat, uentus adspirat, et dormientibus somnus unus est, et stellarum splendor ac lunae communis est. quo aequalitatis exemplo qui possessor in terris reditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei patris imitator est.

Die Behauptung Schillings (a) 69), von der Annahme eines ursprünglichen Kommunismus liesse sich hier keine Spur entdecken, geht doch wohl zu weit. Vergl. auch Schilling b) 59f.

demnach das Eigentum überhaupt wohl der natürlichen Ordnung an, aber die scharfe Sonderung des Privateigentums, der krasse Abstand zwischen arm und reich entspricht keineswegs den idealen Forderungen des höchsten Sittengesetzes. Dieses verlangt eine gewisse Gleichmässigkeit in der Verteilung der irdischen Güter. Wer dem widerstrebt, straft sich selbst; das Gut, das er zu besitzen wähnt, wird ihm zum Übel, zur unerträglichen Last[1]). Laktanz sahen wir stark von natürlichen Ideen beeinflusst, und wir finden bei ihm eine naturrechtliche Begründung des Eigentums. Er weist es der ursprünglichen Ordnung zu und lehnt den Kommunismus für das goldene Zeitalter, das in seinen Augen nicht nur eine poetische Fiktion ist, ab. Freilich bildete damals das Sittengesetz ein natürliches Regulativ. Durch eine edle Freigebigkeit der Besitzenden wurde den Armen ihr herberes Los nicht fühlbar[2]). Mit der Verachtung erst des einen Gottes wurde das Eigentum zum unheilvollen Instrument in der Hand weniger[3]). Laktanz kommt daher zu der vernünftigen Einsicht, dass eine soziale Revolution die Welt nicht bessert, wenn nicht zugleich die Gesinnung von Grund auf eine bessere wird, dass im Gegenteil der Kommunismus der Stagnation sitt-

1) Cyprian. Ad Don. 12 (III 1, 13f.).

2) Div. inst. V 15, 5ff. (XIX 414f.). Ne signare quidem aut partiri limite campum fas erat: in medium quaerebant quippe, cum deus communem omnibus terram dedisset, ut communem degerent uitam, non ut rabida et furens auaritia sibi omnia uindicaret, nec ulli deesset quod omnibus nasceretur. quod poetae dictum sic accipi oportet, ut non existimemus nihil omnino tum fuisse priuati, sed more poetico figuratum, ut intellegamus tam liberales fuisse homines, ut natas sibi fruges non includerent nec soli absconditis incubarent, sed pauperes ad communionem proprii laboris admitterent.

Epit. 33, 1f. (XIX 708). Plato . . in multis ita lapsus est, ut nemo deterius erranerit, inprimis quod in libris ciuilibus omnia omnibus uoluit esse communia. de patrimoniis tolerabile est, licet sit iniustum: nec enim aut obesse cuiquam debet, si sua industria plus habet, aut prodesse, si sua culpa minus. sed, ut dixi, potest aliquo modo ferri. Vergl. Div. inst. III 21, 2f. (XIX 248).

3) Div. inst. V 6, 1 (XIX 416). Quorum omnium malorum fons cupiditas erat, quae scilicet ex contemptu uerae maiestatis

licher Werte Vorschub leistet[1]). Ähnlich äussert sich Clemens von Alexandrien schon einmal[2]). Im Gegensatze zu seinen Vorgängern proklamiert Ambrosius einen ursprünglichen absoluten Kommunismus. Die Natur, sagt er, hat das gemeinsame Anrecht aller geschaffen, erst die Usurpation der einzelnen das Recht des Privateigentums hervorgerufen[3]). Erst die Habgier hat den Besitz geteilt[4]). Die Natur kennt keinen Reichen, alle hat sie arm geschaffen[5]). Ungleich schwieriger ist es, sich ein klares Bild von der Theorie Augustins zu machen. Er unterscheidet ein doppeltes Recht, das göttliche und das menschliche. Letzterem spricht er die Institution des Privateigentums zu. Diese wird mit dem menschlichen Rechte stehen und fallen. Solange jedoch die staatlichen Gesetze dauern, ist dieser Institution volle Autorität gesichert, da Gott der Urheber des menschlichen Rechtes ist. Ob dieses Recht allerdings, das in den Gesetzen der Könige niedergelegt

erupit. non tantum enim non participabant alios quibus aliquid adfluebat, sed aliena quoque rapiebant in priuatum lucrum trahentes omnia, et quae antea in usus omnium etiam singuli laborabant, in paucorum domos conferebantur.

1) Div. inst. III, 22 (XIX 250f.).

2) Quis div. salv. 13 (XVII 167f.). Strom. III c. VI 54 (XV 221). Jedoch ist Clemens, wie wir sahen, nicht durchaus frei von kommunistischen Gedanken, und man wird Schilling nicht ohne weiteres zustimmen können, wenn er sagt (a) 58), Clemens habe die naturrechtliche Begründung des Kommunismus schlechthin abgelehnt, oder wenn er (b) 47 Anm. 4) hinter jenen kommunistischen Äusserungen lediglich die Absicht sieht, zum Wohltun anzuregen.

3) De off. I 28, 132 (M. XVI 62). Deinde formam iustitiae putauerunt, ut quis communia, id est, publica pro publicis habeat, priuata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam, natura enim omnia omnibus in commune profudit ... Natura igitur ius commune generauit, usurpatio ius fecit priuatum.

4) Expos. ps. 118 c. 8, 22 (C. scr. LXII 163). Cum praesertim dominus deus noster terram hanc possessionem omnium hominum uoluerit esse communem et fructus omnium ministrare; sed auaritia possessionum iura distribuit.

5) De Nab. I, 2 (C. scr. XXXII 470). Nescit natura diuites, quae omnes pauperes generat.

ist, von Anbeginn war, darüber findet sich keine Andeutung. Aber das menschliche Recht wird Augustin zufolge übertroffen von dem göttlichen Rechte. Nach diesem ist Gott der absolute Besitzer aller Dinge, und er hat Arme und Reiche aus einem Lehm gemacht und eine Erde trägt beide. Also gibt es nach diesem Rechte kein Privateigentum[1]). An einer andern Stelle wird den Gerechten, das heisst den Gläubigen im Gegensatze zu den gottlosen Donatisten, ein besonderer Vorzug eingeräumt. Sie haben teil an dem göttlichen Rechte und teil daher an dem Besitze der ganzen Welt[2]). Für den einzelnen ist aber dieser Anspruch gebunden an den rechten Gebrauch des Besitzes[3]). Das Ideal der Gütergemeinschaft steht im Hintergrunde. Wir haben viel Überflüssiges, wenn wir mehr als das Notwendige besitzen. Wenn wir eitle Dinge erwerben, so ist das nicht zum Leben notwendig. Sei zufrieden mit dem, was dir Gott gegeben hat und entnimm dem, was du not-

1) In Ioan. VI, 25 (XXXV 1436f.). Divinum ius in scripturis habemus, humanum ius in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? nonne iure humano? Nam iure diuino, Domini est terra et plenitudo eius (Ps. 23, 1): pauperes et diuites Deus de uno limo fecit, et pauperes et diuites una terra supportat. Iure tamen humano dicit, haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iure ergo humano, iure imperatorum. Quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano ... Aut tolle iura imperatorum, et quis audet dicere: Mea est illa villa, aut meus est ille servus, aut domus haec mea est?

2) Epist. 93 XII, 50 (C. scr. XXXIV 2, 493), et quamuis res quaeque terrena non recte a quoquam possideri possit nisi uel iure diuino, quo cuncta iustorum sunt, uel iure humano, quod in potestate est regum terrae, ideoque res uestras falso appellatis, quas nec iusti possidetis et secundum leges regum terrenorum omittere iussi estis.

3) Epist. 153 VI 26 (C. scr. XXXIV 3, 426). Iam uero si prudenter intueamur, quod scriptum est: Fidelis hominis totus mundus diuitiarum est, infidelis autem nec obulus, nonne omnes, qui sibi uidentur gaudere licite conquisitis eisque uti nesciunt, aliena possidere conuincimus? hoc enim certe alienum non est quod iure possidetur, hoc autem iure, quod iuste, et hoc iuste, quod bene. omne igitur, quod male possidetur, alienum est, male autem possidet, qui male utitur.

wendig hast; das übrige, was dir überflüssig daliegt, ist das, was andern zum Lebensunterhalt notwendig ist. Der Überfluss der Reichen ist der notwendige Lebensunterhalt der Armen. Wer überflüssiges Gut besitzt, der besitzt fremdes Gut[1]). Einst, glaubt Augustin zuversichtlich, werden die iura civilia dahinsinken und mit ihnen wird das Privateigentum verschwinden, die Quelle unseliger Prozesse und Feindschaften, die Quelle von Zwietracht und Krieg, Unruhen und Aufständen, von Sünde, Ungerechtigkeit und Mord[2]). Dann werden die Frommen zu der Stadt gelangen, wo ihr ewiges Erbteil sich befindet, und wo jeder in Wahrheit sein Eigentum besitzen wird[3]).

Eine Disharmonie in den Gedankengängen Augustins lässt sich nicht leugnen[4]). Er hat eine Würdigung des Privateigentums versucht, aber keine reine Lösung des Problems gefunden. Jedenfalls galt ihm als das Vollkommenere ein weitgehender Verzicht auf das Privateigentum und die Gemeinsamkeit des Besitzes[5]), wie er denn selbst sein Leben nach seinen idealen Grundsätzen eingerichtet hat und ihnen nach Möglichkeit Anhänger zu gewinnen versuchte.

1) Enarr. in ps. 147, 12 (M. XXXVI 1922).

2) Ebenda 131, 5 (1718). Quia propter illa quae singuli possidemus, existunt lites, inimicitiae, discordiae, bella inter homines, tumultus, dissensiones adversum se, scandala, peccata, iniquitates, homicidia Propter quae? Propter ipsa quae singuli possidemus. Numquid propter ista quae communiter possidemus, litigamus?

3) Epist. 153 VI 26. Sed inter haec toleratur iniquitas male habentium et quaedam inter eos iura constituuntur, quae appellantur ciuilia .. donec fideles et pii, „quorum sunt omnia“, perueniant ad illam ciuitatem ubi hereditas aeternitas est, .. ubi possidebunt, quicumque ibi erunt, uere sua.

4) Schilling (a 198f.) weist meines Erachtens die Ansicht Reuters ohne Grund zurück.

5) Epist. 211, 5 (C. scr. LVII 359f.). Haec sunt, quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constitutae. primum propter quod estis in unum congregatae, ut .. non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposita uestra uictus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed unicuique sicut opus fuerit .. quae aliquid habebant in saeculo, quando ingressae sunt monasterium, libenter uelint illud esse commune.

C. Die Wirkung des Staates im Hinblick auf die göttliche Ordnung.

a) Der Gegensatz der christlichen Gesellschaft zum Staate.

Wir sahen, dass für die Stoiker in der Tatsache eines allgemeinen Gesetzes zugleich die eines allgemeinen Staates lag. Das stoische Naturgesetz forderte politische Tätigkeit, entwertete und verbot aber gleichzeitig den Dienst in dem korrupten nationalen Staate, während der nach den Privilegien des Naturrechts organisierte, der humane internationale Staat eine Utopie blieb, ein Schattenbild, welches man vergeblich zu erfassen trachtete. An Vergangenheit und Zukunft klammerten sich die Gedanken. Für das reale Sein blieben alle Kräfte gebunden. Ein düsterer Pessimismus, eine freudlose Schaffens- und Lebensmüdigkeit war die unausbleibliche Folge.

Das Christentum schuf wieder Gegenwartswerte, freilich nach einer besonderen Richtung hin. Gemeinschaft war auch die Losung des Christentums, aber es richtete sein Banner auf inmitten einer verderbten, ihm feindlichen Welt und sammelte unabhängig von dem Kulturleben eine gewaltige Gemeinde aller derer, die sich eins wussten in dem Glauben an den einen Gott. Nicht die Vollendung des Staates, die Gottesgemeinschaft war das Ziel dieser Vereinigung, dass alle zu dieser Gemeinschaft berufen seien, war ihre Botschaft, und ihr Streben ging dahin, möglichst viele, ja die ganze Welt für das Reich Gottes zu gewinnen. Dieser Drang nach eifrigster Betätigung für die Verbreitung des wahren Glaubens rief unendliche Energien wieder wach. Mächtig lockte das neue Menschheitsideal. und besonders überwältigend war der Gedanke, dass der Tod den einzelnen der Gemeinschaft der Kinder Gottes nicht entreissen konnte, dass vielmehr die von allen irdischen Fesseln erlöste Seele erst recht sich der vollkommenen Vereinigung mit ihrem Schöpfer und Herrn erfreuen und auf ewig der Schar der Seligen, den Bürgern der civitas Dei, — wie Augustin in seinem berühmten Werke die Gemeinde der Gläubigen nennt — der sie schon auf Erden durch ihren

Glauben angehört hatte, hergestellt werde. Nichts kam dem himmlischen Reiche gleich nach der Meinung der Christen. Alle Staaten der Welt übertraf das Reich und die Herrschaft des einen Gottes.

Unser Vaterland ist die Welt, hatte der Stoiker gesagt. Von einem wirklichen Vaterland, und mochten seine Grenzen noch so weit gesteckt sein, wollten die christlichen Schriftsteller überhaupt nichts wissen. Sie fühlten sich nur heimisch in jener Welt, in welcher der wahre Vater waltet. Auf Erden ist der Christ heimatlos[1]). Einer Pilgerschaft gleicht sein Leben hier[2]). Der ewigen Stadt, dem himmlischen Jerusalem eilt er zu[3]); — man könnte diese Stellen um viele noch vermehren[4]) —. Erst dort findet er eine Freistatt, eine Welt ohne Jammer und Elend, Sünde und Verderbnis, Knechtschaft und Streit.

Diese Jenseitsstimmung, so frohen und zuversichtlichen Mut sie dem Christen allen Wechselfällen des Lebens gegenüber einflössen mochte, musste es ihm doch andrerseits ausserordentlich erschweren, die rechte Stellung zur diesseitigen Welt zu finden. Nichtig und zwecklos erschien jedwede irdischen Zwecken und Zielen zugewandte Beschäftigung, nichtig vor allem menschliche Herrschaft, Grösse und Macht. Ein Abgrund trennte beide Welten, den irdischen Staat und das übersinnliche Reich der Kinder Gottes, voneinander. Auch die Annahme des Christentums durch den Staat, die Tatsache eines christlichen Staates änderte daran nichts. Himmel und Erde, Christentum und Staat blieben dennoch im Widerstreite miteinander. Jedoch für sein Erdenleben konnte der Christ

1) Clem. Paed. III c. VIII 41, 1 (XII 260). διὰ τοῦτό τοι πατρίδα ἐπὶ γῆς οὐκ ἔχομεν.

Ders. Protr. X 108, 4. οὐρανὸς μέν σοι ἡ πατρίς.

2) Aug. De doctr. christ. I, 4 (M. XXXIV 20 f.). Vergl. Reuter 363.

3) Tert. De cor. XIII (M. II 96). Sed tu peregrinus mundi huius, civis supernae Ierusalem. Ders. Apol. I (M. I 260). Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, caeterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in coelis habere.

4) Siehe besonders Aug. De civ.

der Welt, das heisst des römischen Staates und seiner Ordnungen, nicht entraten[1]). Solange er Mensch war, war er eben Staatsbürger, und je mehr die Zeit verrann und man sich in der Erwartung des baldigen Endes dieser Welt getäuscht sah, je hartnäckiger die Gegner gegen die Christen die Klage staatsfeindlicher Gesinnung erhoben, je mehr das Christentum in die breiten Massen eindrang und Anhänger auch in den Reihen derjenigen fand, welche voll berechtigten Stolzes den Weltruhm und Glanz der römischen Herrschaft zu ihrem heiligsten Besitze zählten, desto mehr wuchs das Bedürfnis, zwischen den unüberbrückbar scheinenden Gegensätzen eine Versöhnung herzustellen.

In den Schriften Tertullians tritt der Konflikt deutlich zutage. Die widerstreitenden Gedanken liegen unvermittelt nebeneinander. Einmal beruft sich Tertullian darauf, dass die Christen politisch ganz uninteressiert seien[2]) und rühmt an einer andern Stelle das Eindringen des Christentums in den Senat, den Palast, das Forum[3]). Hier scheint er die milde Ansicht des Clemens zu teilen, der es sehr wohl vereinbar fand, ein Hörer der göttlichen Weisheit zu sein und zugleich der bürgerlichen Stellung nachzukommen, in der Welt und mit der Welt zu leben[4]). Wiederum aber sucht Tertullian die Christen von einem Amte fernzuhalten unter der Begründung,

1) Aug. Quar. prop. ex epist. ad Rom. LXXII (M. XXXV 2083). Cum enim constemus ex anima et corpore, et quamdiu in hoc vita temporali sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae huius vitae utamur; oportet nos ex ea parte, quae ad hanc vitam pertinet, subditos esse potestatibus, id est, hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus.

2) Apol. 38 (M. I 465). At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena, quam publica.

3) Ebenda 37 (462f.). Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insula, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa.

4) Paed. III c. XI 78, 3 (XII 279). ἐξὸν δὲ ἀκροᾶσθαι μὲν σοφίας θεϊκῆς, ἀλλὰ καὶ πολιτεύσασθαι ἐξόν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν κόσμῳ κοσμίως κατὰ θεὸν ἀγαγεῖν οὐ κεκώλυται.

dass alle Gewalten und Ehrenstellen dieser Welt Gott nicht nur fremd, sondern sogar feindlich seien, weil durch sie die Todesstrafen über die Knechte Gottes verhängt würden[1]).

b) Die Rechtfertigung des Staates.

α) Herrschaft und Staat als göttliche Stiftung.

Im übrigen zeigt sich Tertullian in seinem Verhältnis zum Staate bestimmt von dem paulinischen Gedanken einer gottgewollten Setzung von Herrschaft und Gewalt. Gott ist es, der die Reiche verteilt und den Wechsel der Gewalten bestimmt[2]). Dementsprechend hat der Kaiser, welcher die Verkörperung des Staates darstellt, seine Würde aus der Hand Gottes empfangen, ja, er ist nächst Gott der Erste; nur ihm ist er untergeordnet[3]). Deswegen haben die Christen dem Kaiser mit der grössten Achtung zu begegnen, und den Gewalten gebührt unweigerlich Gehorsam. Als Helferinnen der Gerechtigkeit sind sie zu betrachten, als Dienerinnen des göttlichen Gerichtes, welche schon in diesem Leben zum voraus aburteilen über die Schuldigen[4]). Doch mehr noch als die

1) De idol. 18 (C. scr. XX 1, 53). uel hoc te commonefaciat omnes huius saeculi potestates et dignitates non solum alienas, verum et inimicas dei esse, quod per illas aduersus dei seruos supplicia consulta sunt, per illas et poena ad impios paratae ignorantur. Dass Tertullian tatsächlich auch feindliche Gedanken gehabt hat, ist (gegenüber Schilling a) 68) doch wohl nicht zu leugnen und bei einem Manne, der überhaupt zu Extremen neigt, kaum erstaunlich.

2) Apol. 26 (M. I 431 f.). Videte igitur ne ille regna dispenset, cuius est et orbis qui regnatur, et homo ipse qui regnat; ne ille vices dominationum ipsis temporibus in saeculo ordinarit, qui ante omne tempus fuit et saeculum corpus temporum fecit; ne ille civitates extollat aut deprimat.

3) Ebenda 30 (441). Sentiunt [imperatores], eum Deum esse solum, in cuius solius potestate sunt, a quo sunt secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos. Ebenda 32 u. 33 (447 ff.).

4) Scorp. 14 (C. scr. XX 1, 177). Ita non in occasione frustrandi martyrii iubet te subici potestatibus, sed in prouocatione bene uiuendi, etiam sub illarum respectu, quasi adiutricum iusti-

schuldige Ehrfurcht, versichert Tertullian, bringen die Christen dem Kaiser entgegen. Sie empfehlen im Gebete die Herrscher der Huld Gottes, flehen für ihr Heil, schenken ihnen sogar ihre Liebe, und das Wohl des Reiches liegt ihnen am Herzen. Allerdings ist das Interesse nicht ganz uneigennützig. Die Weltkatastrophe droht, aber durch den Fortbestand des römischen Reiches weiss der Christ den Aufschub des Endes gesichert[1]). So bleibt denn die Teilnahme Tertullians am Staate an und für sich eine recht bedingte. Das Verhältnis zum Kaiser scheint ein wärmeres. Nirgend aber treffen wir auf ein tieferes Eindringen in die Probleme. Tertullian fügt sich dem Willen Gottes, ohne denselben ergründen zu wollen. Nur seine Äusserung, welche die Gewalten zu Dienerinnen des göttlichen Gerichtes erhebt, deutet auf eine Erklärung ihres Ursprungs hin, doch müssen wir uns bei andern christlichen Schriftstellern nach einer ausführlichen und gründlichen Erörterung dieser Frage umsehen. Irenäus bereits hatte sich mit dem Warum irdischer Herrschaft eingehender beschäftigt und den Grund dafür in der Gottlosigkeit der Menschen gefunden. Mit der Entfernung von Gott, führt er aus, entfernte sich der Mensch zugleich von seinem eigenen Wesen. Mit der Liebe zu Gott ging er der Liebe zum Nächsten verlustig; ein furchtbarer Hader verzehrte unter solchen Umständen das

tiae, quasi ministrarum diuini iudicii hic etiam de nocentibus praeiudicantis.

1) Ad Scap. II (M. I 700) Christianus nullius est hostis, nedum Imperatoris: quem sciens a Deo suo constitui, necesse est, ut et ipsum diligat, et reuereatur, et honoret, et salvum velit, cum toto romano imperio, quousque saeculum stabit. Tamdiu enim stabit. Apol. XXX (M. I 443) Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecumque hominis et Caesaris vota sunt. Ebenda 32 (447). Est et alia maior necessitas nobis orandi pro Imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem, ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Ita quae nolumus experiri, ea dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus. De carn. resur. 24 (C. scr. XLVII 60).

Menschengeschlecht. Da setzte Gott die Herrschaft ein. Um die Sünder zu schrecken und zu bessern unterwarf er den Menschen der Gewalt des Menschen. War das Gesetz der Liebe vergessen, so sollte wenigstens durch die Macht irdischer Gesetze eine Einheit wieder erzwungen werden[1]). So verdankt also die Vormachtstellung einzelner der Sünde ihren Ursprung, aber in ihrer Art ist sie heilsam und gut und hat Anspruch auf volle Anerkennung, weil sie vom höchsten Gotte stammt. Immer gibt er den Untertanen die Könige, die für sie passen, gute ihnen zum Segen und schlechte zum Fluch für ihre Laster[2]). Bei Irenäus liegt demnach eine Rechtfertigung jeglicher Art der Herrschaft vor. Er macht der heidnischen Obrigkeit weitgehende Zugeständnisse. Nach ihm erhob Tertullian die Person des Kaisers fast über menschliches Mass. Das mutet seltsam an bei Christen. Das Bewusstsein, wie sehr diese von Gott eingesetzten Kaiser die Repräsentanten des Unglaubens und die Gegner Gottes waren, und welch unsägliche Leiden die Christen ihnen verdankten, scheint beinahe übertäubt. Fraglos verdankt einiges der Absicht des Apologeten die helle Färbung; daneben mag die Ehrfurcht vor dem Herrn der Welten die grossen Worte auch diktiert haben, welche dem irdischen Herrn gegönnt werden, und sicherlich haben der welterfüllende Glanz und die impo-

1) C. Haer. XXIV, 2 (II 389). Quoniam enim absistens a Deo homo in tantum efferavit, ut etiam consanguineum hostem sibi putaret, et in omni inquietudine, et homicidio, et avaritia sine timore versaretur; imposuit illi Deus humanum timorem, non enim cognoscebant timorem Dei, ut potestati hominum subiecti, et lege eorum astricti, ad aliquid assequantur iustitiae, et moderentur ad invicem . . Ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo; sed non a diabolo, qui nunquam omnino quietas est, imo qui ne ipsas quidem gentes vult in tranquillo agere; ut timentes regnum hominum, non se alterutrum homines vice piscium consumant, sed per legum positiones repercutiant multiplicem gentilium iniustitiam.

2) C. Haer. XXIV, 3 (II 389). Cuius enim iussu homines nascuntur, huius iussu et reges constituuntur, apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur. Quidam enim illorum ad correptionem et utilitatem subiectorum dantur, et conversationem iustitiae: quidam autem ad timorem et poenam et increpationem: quidam autem ad illusionem et contumeliam et superbiam, quemadmodum et digni sunt.

nierende Majestät des römischen Imperators ihren Eindruck zudem auf die „Väter“ wohl nicht ganz verfehlt. Nimmt man dazu noch die Darstellungen der Bibel, vorzüglich die Königsgeschichten mit ihrem innigen Verhältnis zwischen Gott und dem Herrscher, und die paulinischen Aussprüche über die gottgewollten Gewalten, so ist jene ausserordentliche Würdigung des Herrschers durch die Christen wohl erklärt[1]).

Freilich ist diese Ehrerbietung bei den „Vätern“ niemals in Kritiklosigkeit ausgeartet. Sie haben nie ausser acht gelassen, dass auch der Kaiser ein Mensch ist, und dass Gott von ihm wie von allen andern Rechenschaft für seine Taten fordert[2]). Einen schrankenlosen Absolutismus haben sie niemals gut geheissen, sondern immer wieder die Kaiser an ihre Abhängigkeit von Gott gemahnt und im Konfliktsfalle selbstredend den Willen des höheren Herrn, Gottes, als den schlechthin massgebenden bezeichnet[3]).

Justin betont im Anschluss an die Worte Jesu: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, die Willfährigkeit der Christen, den Herrschern allen schuldigen Gehorsam zu leisten. Vornehmlich aber möchte er ihnen vernünftige Einsicht vom Himmel erflehn, um sie vor ewiger Strafe zu bewahren[4]), und Regenten, denen der Wahn höher steht als die Wahrheit, stellt er neben Räuber in der Wüste[5]). Auch Origenes könnte mancherlei über Tyrannei und Missbrauch der Gewalt sagen, aber er enthält sich klugerweise

1) Vergl. Carlyle 147ff.; Guignebert 52ff.

2) Justin 1. Apol. 17 (14).

3) Wir kommen auf diese Frage in dem Kapitel über die Gesetze zurück.

4) 1. Apol. 17 (14). "Οθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι. Εἰ δὲ καὶ ἡμῶν εὐχομένων καὶ πάντα εἰς φανερὸν τιθέντων ἀφροντιστήσετε, οὐδὲν ἡμεῖς βλαβησόμεθα, πιστεύοντες, μᾶλλον δὲ καὶ πεπεισμένοι, κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον τίσειν διὰ πυρὸς αἰωνίου δίκας, καὶ πρὸς ἀναλογίαν ὧν ἔλαβε δυνάμεων παρὰ θεοῦ τὸν λόγον ἀπαιτηθήσεσθαι.

5) 1. Apol. 12, 6 (8). Τοσοῦτον δὲ δύνανται καὶ ἄρχοντες πρὸ τῆς ἀληθείας δόξαν τιμῶντες, ὅσον καὶ λησταὶ ἐν ἐρημίᾳ.

eines näheren Urteils[1]). Keineswegs will er zugestehn, dass alles Gute, was der Mensch auf Erden geniesst, vom Kaiser kommt. Nicht ihm, Gott ist das alles zu verdanken[2]).

Dieselben Gedankengänge finden wir bei späteren Schriftstellern wieder. Durch die göttliche Vorsehung bestehen die irdischen Reiche, besteht die irdische Herrschaft, bestehen die Abhängigkeiten, sagt Augustin. Alles das ist der ewigen Ordnung nicht fremd[3]). Unbefangen vermag er von hier aus die historischen Staaten und deren Vertreter zu betrachten. Bewundernswert gross heisst er die Macht des alten Rom. Gott verlieh sie den Bürgern des römischen Reiches, da er wegen des Götzendienstes einen ewigen Lohn ihnen versagen musste, als irdischen Preis für ihre — wenngleich nicht vollkommene — Tugend und Rechtschaffenheit, ihre Vaterlandsliebe und ihren opferfreudigen Gemeinsinn[4]). Nicht minder aber bereitete Gott den Römern nach seinem unerforschlichen Ratschluss auch furchtbare Zeiten dadurch, dass er Böse mit der Herrscherwürde begabte, diesen selbst und der Menschheit zum Fluch und zur Zucht[5]). So hat er den Wüterich

1) C. Cels. VIII, 65 (III 281).

2) Ebenda VIII, 67 (III 284).

3) De civ. V, 1 (C. scr. XL 1, 209). Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana. Ebenda V, 11 (231). Nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.

4) De civ. V, 15 (XL 1, 242). Quibus ergo non erat daturus Deus uitam aeternam cum sanctis angelis suis in sua ciuitate caelesti, ad cuius societatem pietas uera perducit .. si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est uirtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur . . . Sic et isti priuatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contemserunt, auaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges neque libidini obnoxii; his omnibus artibus tamquam uera uia nisi sunt ad honores imperium gloriam. Ebenda V 18 (251); epist. 138 III, 17 (C. scr. XXXIV 144 f.).

5) De civ. IV, 3 (C. scr. XL 1, 166). In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis; malorum uero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos uastant scelerum maiore licentia. Enarr. in ps. 124, 7 (M. XXXVII 1653).

Domitian auf den Thron erhoben, dem Apostaten Julian sogar die Gewalt verliehen, und selbst ein Nero hat die leidende Menschheit nicht ohne Gottes Willen geschreckt[1]). In jedem Falle ist also der Herrscher ein Werkzeug Gottes, und nur eins — doch dies unbedingt — kann den Gerechten von der Pflicht des Gehorsams seinem auch heidnischen Meister gegenüber entbinden. Wollte ihn der irdische König hindern, dem himmlischen die Treue zu bewahren, darf er sich unbedenklich ersterem widersetzen[2]). Den gleichen Standpunkt vertritt Ambrosius, wenn er betont, dass das Göttliche der Gewalt des Kaisers entrückt ist[3]), dass dieser in göttlichen Dingen kein Recht besitzt. Ein Untertan Gottes, mahnt er, sei der Kaiser, wenn anders er ein rechter Herrscher sein will[4]). Gerade, weil er über den Gesetzen der Menschen steht und kein menschlicher Richter sich anmassen kann, über ihn zu Gericht zu sitzen[5]), wird er um so mehr verpflichtet sein, der göttlichen Stimme zu lauschen, und nichts wider sein Gewissen zu tun[6]), denn doppelt schwer wiegt seine Schuld bei Gott. Das Beispiel Davids wird zur Erläuterung herangezogen. Frömmigkeit und gläubiger Sinn, Geduld im Missgeschick und massvolle Gelassenheit bei Glück und Sieg, Friedfertig-

Aliquando iniusti perueniunt ad honores saeculi: cum pervenerint et facti fuerint uel iudices, uel reges, quia hoc facit Deus propter disciplinam plebis suae, propter disciplinam populi sui; non potest nisi fieri nisi ut exhibeatur illis honor debitus potestati. Epist. 93 VI, 20 (C. scr. XXXIV 2, 464).

1) De civ. V, 19 u. 21 (C. scr. XL 1, 253 u. 256).

2) Enarr. in ps. 124, 7 Ende (M. XXXVII 1654).

3) Epist. 20, 8 (M. XVI 997), verum ea quae sunt divina, imperatoriae potestati non esse subiecta.

4) Ebenda 20, 19 (999). Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali aliquod ius habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus.

5) Apol. proph. Dav. 10, 51 (C. scr. XXXII 1, 333). Rex utique erat, nullis ipse legibus tenebatur, quia liberi sunt reges a uinculis delictorum; neque enim ullis ad poenam uocantur legibus tuti sub imperii potestate.

6) Ebenda. Sed quamuis tutus imperio deuotione tamen ac fide erat Deo subditus et legi eius subiectum se esse cognoscens.

keit, Milde und weise Voraussicht[1]), das sind die Eigenschaften, die der Christ in erster Linie vom Kaiser fordert. Es sind die rein christlichen Züge. Was darüber hinaus noch zum Wesen eines Herrschers gehört, das berühren die christlichen Schriftsteller kaum und beweisen auch dadurch, dass das eigentliche Leben ihnen im Grunde fern und ausserhalb ihres Interessenkreises lag.

β) Die naturrechtliche Begründung des Staates.

Die Bezeichnung von Reich und Herrschaft als Stiftung Gottes vermochte noch nicht zu einer prinzipiellen Klarheit über Zweck und Ziel des Staates zu führen, zu einer Würdigung der ihm eigentümlichen Ideale und der von ihm umschlossenen Kulturwerte. Nun waren aber in der christlichen Lehre selbst die Ansätze zu einer Annäherung an den Staat vorhanden. Das göttliche Gesetz der Liebe war nicht möglich, ohne die Voraussetzung und die Anerkennung der angeborenen sozialen menschlichen Triebe, und infolgedessen zeigte die Gerechtigkeitstheorie der „Väter", in welcher jenes Gesetz den Mittelpunkt bildete, die Elemente beider Welten vereinigt. Sie trug der natürlichen gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen Rechnung und stellte dieselbe in ihrer durch das Göttliche veredelten, vollkommenen Entwickelung dar. Die Richtung auf das Soziale also war gegeben, und für die christlichen Schriftsteller waren Gesellschaft und Staat — auch ein Erbgut der Antike — eins. Beides wurde identifiziert. Eine soziale Vereinigung, wenn auch noch so locker gefügt, trägt in ihren Augen immer irgendwie den Charakter einer staatlichen Organisation. Daraus geht zur Evidenz hervor, dass Zweifel an der Naturgemässheit und Ursprünglichkeit des Staates an sich eigentlich ausgeschlossen waren[2]). — Nur müssen aus dem

Ebenda 16, 77 (350). Et quamuis rex legibus absolutus suae tamen reus sit conscientiae.

1) Ambros. De off. I 24, 114 (M. XVI 57). Expos. psalm. 118 XV, 15 (C. scr. LXII 338).

2) Schilling hat das mit Recht in seinem „Naturrecht und Staat" Troeltschs Ausführungen in den „Soziallehren" gegenüber geltend gemacht, doch hat Troeltsch selbst inzwischen in seiner Darstellung Augustins seine Anschauung modifiziert. Er schreibt (S. 130): Der Staat ist ihm gleich den andern Vätern an sich geradeso eine Ausformung des sittlichen Naturgesetzes wie die Familie.

Ineinandergehn der Begriffe einer heutigen Beurteilung zuweilen Schwierigkeiten erwachsen. — Fragwürdig blieb die Berechtigung des Staates in seiner sichtbaren Gestalt.

Bei der Ähnlichkeit mit dem stoischen Problem werden wir mannigfache Berührungen zwischen der christlichen und philosophischen Lehre finden. Noch sei der folgenden Untersuchung vorausgeschickt, dass man in den vorliegenden Schriften der „Väter" vergebens nach einer systematischen Darstellung ihrer Staatstheorie und Staatsanschauung sich umsieht. Keiner der christlichen Schriftsteller hat eine solche im Zusammenhange gegeben. Nur vorübergehend wird bald hier, bald da, teils schwächer, teils kräftiger dies Thema angeschlagen.

Merkwürdig gering in Bezug auf den zu behandelnden Gegenstand ist die Ausbeute bei den Alexandrinern, die doch so innig vertraut waren mit der Stoa. Nichts deutet auf eine Ablehnung des Staates überhaupt und im besondern ihrerseits hin. Beide, Clemens sowohl wie Origenes scheinen ihn als eine selbstverständliche Einrichtung hingenommen zu haben. Darauf deuten zunächst die Äusserungen des Clemens über die Arten der Herrschaft, deren er vier unterscheidet. Obenan steht die von der reinen Vernunft durchleuchtete, göttliche Regierung des Vaters und des Sohnes. Ihr am nächsten kommt die Herrschaft, die um des Triumphes willen des sittlich Guten und Edlen ausgeübt wird. Ihre Vertreter auf Erden waren Herakles und Alexander als Herrscher von Mazedonien. Weniger wertvoll ist die Regierung, bei der das Herrsehen zum Selbstzwecke wird. Siegeslust und Eroberungsgier bilden ihre Signatur. Immerhin geschieht auch diese zum allerdings rein materiellen Nutzen der Untertanen. Als Beispiel dienen die Perser und ihr Zug nach Hellas. Verwerflich ist die vierte Art, die Herrschaft nämlich, welche auf der Selbstsucht und Leidenschaft eines einzelnen beruht, als deren Muster der verabscheuungswürdige Sardanapal sich darstellt. Wahre Herrschaft hat nach Clemens das gemein-

same Wohl der Untertanen auf dem Grunde des Sittlichen zum Ziel, und wer König sein will, muss nach Gesetzen regieren und den freiwilligen, freudigen Gehorsam seiner Untertanen sich zu erwerben wissen. Ein solcher König im wahrsten Sinne ist Christus, dem Unzählige in gläubigem Vertrauen sich nahen, und der alle in sein Reich aufnimmt[1]). Demnach entspricht die irdische Herrschaft, der irdische Staat, wie er nun einmal sich herausgebildet hat, den höchsten Anforderungen nicht völlig, und der praktischen Arbeit im Staate werden die Mängel und Schwächen des Irdischen anhaften[2]). Nichtsdestoweniger lag es Clemens fern, wie wir oben sahen, eine Nichtbeteiligung am bürgerlichen Leben zu verlangen[3]); er billigt diese nur aus höheren Prinzipien, wie auch Origenes es rechtfertigt, wenn die Christen öffentliche Ämter zurückweisen. Notwendiger ist der Dienst in der Gemeinde Gottes, und besser kann man dort zum Heile der Menschen wirken[4]). Andrerseits aber fordert auch er zur Anteilnahme am Staatsleben auf, zum strikten Gehorsam gegen die Obrigkeit. Ahmet den Bienen nach, mahnt er, Gott hat sie euch zum Vorbilde gesetzt, damit ihr von ihnen die rechte Art des politischen Zusammenlebens lerntet[5]). Auf Gott und Natur ist letzteres also zurückzuführen.

Um auf jene Erörterung des Irenäus über den Ursprung der Herrschaft zurückzukommen, so erwies sich diese als eine infolge der Sünde notwendig gewordene Einrichtung Gottes. Durch sie sollte der Zusammenhang zwischen den Menschen, welcher ursprünglich, solange er durch das Gesetz der Liebe geregelt wurde, keinerlei Trübung erfuhr, einigermassen aufrecht erhalten werden Es ist fraglich,

1) Strom. I c. XXIV (XV 99 f.).

2) Strom. I c. XXV 166, 2 (XV 104). Τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ τε πολιτικοῦ τοῦ τε κατὰ νόμον βιοῦντος ἡ θεωρία· ἀναγκαῖον γοῦν τὸ πολιτεύεσθαι ὀρθῶς, ἄριστον δὲ τὸ φιλοσοφεῖν.

3) Paed. III c. XI 78, 3 (XII 279).

4) C. Cels. VIII, 75 (III 292). Καὶ οὐ φεύγοντές γε τὰς κοινοτέρας τοῦ βίου λειτουργίας Χριστιανοὶ τὰ τοιαῦτα περίστανται ἀλλὰ τηροῦντες ἑαυτοὺς θειοτέρᾳ καὶ ἀναγκαιοτέρᾳ λειτουργίᾳ ἐκκλησίας θεοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων καὶ ἀναγκαίως ἅμα καὶ δικαίως ἡγούμενοι καὶ πάντων πεφροντικότες . .

5) C. Cels. IV, 81 (II 352).

ob Irenäus zugleich mit der Zwangsherrschaft die Staatenbildung überhaupt beginnen lässt. Jedenfalls aber wollte er durch seine Theorie den Nutzen irdischer Herrschaft und Obrigkeit dartun und die Annahme zurückweisen, als habe der Teufel die Macht über die Reiche der Welt zu eigen, und so wird man auf seine Bejahung jeder Form des Staates schliessen können, soweit diese dem genannten Zwecke nur diente[1]). Mit Irenäus stimmt Laktanz überein in der Zurückführung aller Verderbnis auf den Abfall von Gott. Als man begann, erzählt er, viele Götter zu verehren, als immer mehr das Bild des einen, wahren Gottes entschwand, da entschwand gleichzeitig die Gerechtigkeit. Das heisst, die wahre Liebe wurde verscheucht, und damit zerriss das brüderliche Band, welches die Menschen einte; jäh wurde das menschliche Gesellschaftsrecht zerstört. Der Egoismus brach sich Bahn. Gewalt, Betrug und alle Laster nahmen ihren Anfang. Von den damals ins Leben gerufenen Institutionen führt Laktanz speziell die Gesetze an, welche die Menschen zum gemeinsamen Nutzen, zum Schutze gegen die Ungerechtigkeit sich schufen[2]). Doch stellte sich heraus, dass diese Gesetze dem Übel nicht zu steuern vermochten, da sie nicht bis an die Gewissen heranreichten. Infolgedessen kam zu allem andern noch der heimliche Widerstand gegen das Recht und endlich, nach gänzlicher Unterdrückung desselben, rücksichtsloseste Willkürherrschaft[3]). In eine Welt voll Irrtümer und Schrecken

1) Siehe dazu Schilling a) 53.

2) Epist. 54, 6 f. (XIX 735 f.). sed origo huius mali, quo societas inter se hominum, quo necessitudinis uinculum dissolutum est, ab ignoratione ueri dei nascitur. qui enim fontem illum benignitatis ignorat, bonus esse nullo pacto potest. Inde est quod ex eo tempore quo dii multi consecrari ab hominibus colique coeperunt, fugata sicut poetae ferunt iustitia diremptum est omne foedus, dirempta societas iuris humani. tum sibi quisque consulens ius in uiribus conputare, nocere inuicem, fraudibus adgredi, dolis circumscribere, commoda sua aliorum incommodis adaugere, non cognatis, non liberis, non parentibus parcere etc. cum haec fierent, tum leges sibi homines condiderunt pro utilitate communi, ut se interim tutos ab iniuriis facerent.

3) Ebenda 54, 8 (736 f.). sed metus legum non scelera con-

blickt Laktanz hinein, und im römischen Staate erblickt er so recht den Vertreter egoistischer Tendenzen[1]). Erlösung bringen, meint er, kann nur die Rückkehr zu Gott. Nur durch sie ist eine Wiederkehr der natürlichen Ordnung, des goldenen Zeitalters möglich, der friedvollen, seligen Tage, wie sie der allgemeinen Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit vorausgingen[2]). Leider versagt uns auch Laktanz nähere Angaben über den politischen Charakter jener ersten Periode. Wir können uns die damaligen Menschen nur irgendwie als geschlossene Einheit[3]) vorstellen, ohne im einzelnen Aufschlüsse zu erhalten über die Art ihrer Organisationen. Bessere Dienste leistet Ambrosius nach dieser Richtung hin. Er weiss besonders anschaulich zu schildern, wie das organisierte Gemeinleben auf Grund der natürlichen Anlage des Menschen und göttlicher Anordnung sich aufbaut. An einer Fülle von Gleichnissen, welche die Natur bietet, wird das erläutert[4]). Wenn gewisse Vogelarten, wenn die Bienen, ja sogar die stummen Fische willig sich der Regel unterwerfen, die sie an eine bestimmte Art der Über- und Unterordnung bindet, die ihnen Pflichten auferlegt und ihre Lebensweise

primebat, sed licentiam submouebat. poterant enim leges delicta punire, conscientiam punire non poterant. itaque quae ante palam fiebant, clam fieri coeperunt: circumscribi etiam iura, siquidem ipsi praesides legum praemiis muneribusque corrupti uel in remissionem malorum uel in perniciem iustorum sententias uenditabant. his accedebant dissensiones et bella et mutuae depraedationes et oppressis legibus saeuiendi potestas licenter adsumpta.

1) Inst. VI 9, 4 (XIX 510). quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena capiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparauit.

Schilling lässt den Hinweis auf diese gerade für das praktische Verhalten des Laktanz dem Staate gegenüber bezeichnende Stelle vermissen, wie er denn überhaupt dem negativen Moment in der Staatstheorie der „Väter“ weniger Beachtung schenkt.

2) Inst. V, 8 (XIX 421ff.).

3) S. oben Inst. VI 10, 25 (XIX 518).

4) Exam. V 21, 66ff. (C. scr. XXXII 1, 189ff.). Ebenda V 10, 26ff. (160ff.).

ihnen vorschreibt, wenn das die unvernünftigen Tiere tun, wie töricht wäre der Mensch, welcher sich dem Gesetze, das ihm die Gemeinschaft als Ziel setzt, nicht fügen wollte. Noch findet Ambrosius bei den Tieren bewahrt, was einst auch den Menschen als Vorbild diente, aber seit den Tagen der Vorzeit längst in Vergessenheit geriet, ein natürliches Staatswesen[1]) mit den Attributen der Gleichheit aller vor dem Gesetze, der Herrschaft der Würdigsten und Besten, oder der wechselweisen Übertragung der Gewalt, der Gemeinsamkeit der Ehren und Lasten, der persönlichen Freiheit. Tief muss Ambrosius die Verkehrung dieses Ideals beklagen und die verderbte Welt, in der statt Freiheit und Gleichheit, Zwang und Knechtschaft herrschen, Tyrannei des einzelnen statt gemeinsamer Verwaltung, blinder Eigennutz dazu, dem an dem Wohle des Ganzen nichts liegt, übertriebene Wertschätzung von Geburt und Rang, und, was am schnellsten ein Gemeinwesen dem sichern Ruin entgegentreibt, die Abhängigkeit der Führer von einer in ihrem Urteil hin und her schwankenden Menge. Die Schuld an diesem Wandel der Dinge weist Ambrosius dem Laster der Herrschsucht zu und der dadurch hervorgerufenen allgemeinen Interesselosigkeit an Pflichten und Ämtern, die nicht mehr ausschliesslich der Allgemeinheit nutzbar gemacht wurden[2]). Bei dieser Darstellung hat die

1) Exam. V 15, 52 (C. scr. 1, 178f.). antiquae hoc rei publicae munus et instar liberae ciuitatis est. sic a principio acceptam a natura exemplo auium politiam homines exercere coeperant, ut communis esset labor, communis dignitas, per uices singuli partiri curas discerent, obsequia imperiaque diuiderent, nemo esset honoris exsors, nullus immunis laboris. hic erat pulcherrimus rerum status, nec insolescebat quisquam perpetua potestate nec diuturno seruitio frangebatur, quia et sine inuidia erat ordine muneris et temporis moderatione delata promotio et tolerabilior uidebatur quae communicabat sortem custodiae.

2) Exam. V 15, 52 (C. scr. XXXII 1, 179). sed postquam dominandi libido uindicare coepit indeptas et susceptas nolle deponere potestates, posteaquam militiae non ius commune coepit esse, sed seruitus, posteaquam non ordo factus est suscipiendae potentiae, sed studium uindicandae, coepit etiam ipsa laboris functio durius sustineri, et quae non est uoluntaria cito locum relinquit in-

ganze, diesen Jahrhunderten eigentümliche Sozialromantik eines vollkommenen Urzustandes, einer durch und durch harmonischen staatlichen Organisation als Folge der reinen Ausprägung des natürlichen Gemeinschaftstriebes Pate gestanden. Es fehlt die spezifisch christliche Beziehung auf die Sünde, den Abfall von Gott und damit die besondere Rechtfertigung der Zwangsinstitutionen als Strafe und Heilmittel zugleich. Ambrosius sieht nur ihre Schattenseiten. Seinem — dem historischen — Staate gegenüber ist er der weltfremde Christ, dem allerdings auch das politische Leben der Zeit keine starken Antriebe zu einer innigeren Beschäftigung mit demselben zu geben vermochte.

Schreiten wir nun zu Augustin fort, so öffnet sich uns die ganze Tiefe des Problems. Auch bei ihm finden wir keine zusammenhängende Staatslehre, jedoch immerhin so zahlreiche und mannigfaltige Äusserungen, dass wir den Eindruck gewinnen, über dieses Mannes Gedanken hinsichtlich des Staates ziemlich vollständig unterrichtet zu sein. Dieselben aber zu einer lückenlosen Kette aneinanderreihen zu wollen, bleibt ein schwieriges Unterfangen. Keineswegs bietet Augustin immer die fertigen Resultate dessen, was er innerlich denkend verarbeitet hat, sondern er lässt uns alle Unebenheiten seines Weges miterleben, und wir müssen mit ihm viel verschlungene Pfade wandeln und mit ihm bald da, bald dort vom Wege abweichen und mit ihm die verbindenden Fäden zwischen dem Nahen und Fernen suchen, bis der Zusammenhang von Welt und All deutlich erkennbar wird.

Die Idee, welche der Theorie Augustins zunächst zugrunde liegt, ist die der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts. Aus einer Wurzel, einem Menschen hat Gott den mächtigen Menschenbaum hervorwachsen lassen, um schon symbolisch die feste Verkettung der Menschen untereinander

curiae. homines quam inuiti subeunt uigiliarum munera, quam aegre unusquisque in castris periculum sortitus excubat, quod tuendum sibi regali praeceptione committitur! .. necessitas enim, quae inuito inponit obsequium, affert plerumque fastidium; nihil est enim tam facile, quin habeat difficultatem, quom facias inuitus.

anzudeuten[1]). So liegt denn von Natur in jedem Individuum der Trieb, Verbindungen einzugehen mit seinesgleichen und eine friedliche Geselligkeit zu unterhalten[2]). Die Verbindung von Mann und Weib, die Familie sind der nächste Ausdruck dieses Gemeinschaftsstrebens. Die natürliche Entwickelung leitet dann weiterhin zu der umfassenden Organisation des Staates (Stadtstaates)[3]), von da zum Weltreiche[4]). Der Staat beruht also auf der sozialen Vereinigung der Einzelwesen[5]), und er wird weiterhin bedingt durch das natürliche Verhältnis der Über- und Unterordnung. Wie im einzelnen die Seele über den Leib herrscht[6]), so hat die Natur durch die Vorsehung

1) De civ. XII, 23 (C. scr. XL 1, 607). homines, quorum genus ex uno est ad commendendam concordiam propagatum. Ebenda XII, 28 (614). Neque commodius contra uitium discordiae uel cauendum ne existeret, uel sanandum cum extitisset, natura loqueretur humana, quam recordationem illius parentis, quem propterea Deus creare uoluit unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas seruaretur. De gen. ad lit. IX, 9 (C. scr. XXVIII 2, 277).

2) De civ. XIX, 12 (C. scr. XL 2, 393). Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundem societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum belligerent omnesque, si possint, suos facere uelint, ut uni cuncti et cuncta deseruiant: quo pacto, nisi in eius pacem uel amando uel timendo consentiant?

Ebenda (390). Proinde latrones ipsi, ut uehementius et tutius infesti sint paci ceterorum, pacem uolunt habere sociorum.

3) De civ. XV, 16 (C. scr. XL 2, 95). Copulatio igitur maris et feminae, quantum adtinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est ciuitatis.

4) De civ. XIX, 7 (C. scr. XL 2, 388). Post ciuitatem uel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo adque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo uenientes.

5) Epist. 155 III, 9 (C. scr. XXXXIV 439 f.). cum aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitudo. De civ. I, 15 (C. scr. XL 1, 29). Ebenda XV, 8 (XL 2, 74). ciuitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis uinculo conligata. Ebenda IV, 3 (XL 1, 165). quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est ciuitatis et regni. Enarr. in ps. IX, 8 (M. XXXVI 120 f.).

6) De civ. XIV, 23 (C. scr. XL 2, 48).

Gottes das Weib dem Manne, die Kinder den Eltern untertan erschaffen[1]). Demgemäss fusst auch der Staat auf einem natürlichen Herrschaftsprinzip. Zur vollkommenen Einheit aber bedürfen beide Bildungen, sowohl Staat als auch Familie, des Friedens zwischen dem herrschenden und dem beherrschten Teil, einer festen, aber nicht einseitig zugespitzten Ordnung des Befehlens und Gehorchens[2]).

Mit der äusseren nun hat, nach der Lehre Augustins, die sittliche Entwickelung der Menschheit nicht Schritt gehalten. Gottlosigkeit und Laster haben wie die von Natur ideale Einheit der Seelenkräfte des einzelnen, so die der Menschen untereinander erschüttert[3]). Wohl konnten Sonderstaaten entstehen, doch die Fortbildung zum allumfassenden, einheitlichen Weltreiche wurde hintan gehalten. Durch ihre Schuld haben die Menschen die Verbindung mit der Sphäre unvergänglicher Werte verloren, und das Ziel der von ihnen ins Leben gerufenen Staaten hat sich daher verrückt. Nach wie vor ist es der Frieden, auf welchen sie abzwecken, — denn das Verlangen nach Harmonie war mächtiger, als dass es durch die Sünde hätte ganz unterdrückt werden können, — aber dieser Friede ist nicht mehr auf den ewigen der Gottesstadt abgestimmt, sondern bleibt an der Zeitlichkeit haften. Er erschöpft sich lediglich in der äusseren Ruhe und Ordnung, der äusseren Wohlfahrt der Bürger und ist, wie alles Irdische, vergänglich. Kaum einmal erreicht, entschwindet er stets gleich einem Phantom. Vergeblich bleibt alle Mühe und Anstrengung ihn dauernd festzuhalten, da die Furien des Krieges ständig in seinem Geleite gehn und mit feindlicher Hand unaufhörlich wieder vernichten, was eben gewonnen schien.

1) S. oben Quaest. in hept. I, 153 (C. scr. XXVIII 3, 80). De gen. ad lit. VIII, 23 (XXVIII 2, 262 C. scr.).

2) De civ. XIX, 16 (C. scr. XL 2, 402). Quia igitur hominis domus initium siue particula debet esse ciuitatis . . satis apparet esse consequens, ut ad pacem ciuicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam ciuium.

3) De civ. XII, 28 (C. scr. XL 1, 613 f.). Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum uitio, tam sociale natura.

Trotz alledem jedoch bleibt der so verweltlichte Staat in Anbetracht der durchgängigen menschlichen Verderbtheit unentbehrlich[1]). Jedenfalls wäre ohne ihn und seine Ordnungen überhaupt kein Zusammenhang möglich, kein moralischer Aufstieg, kein Ideal. Jede Ahnung eines besseren Daseins, jede Sehnsucht danach müsste vollends ertötet werden. Die Masse der völlig Korrupten müsste täglich zunehmen und nach der Vernichtung der übrigbleibenden Guten trachten[2]). Wer ist so blind, ruft Augustin aus, den Wert des Staates zu verkennen, der selbst die Sünder zum Frieden zu zwingen vermag[3])! Es ist der polytheistische Staat, den Augustin seinem Zwecke nach dergestalt würdigt. — Der christliche kann kaum schon in Betracht kommen; zu sehr noch trägt er die heidnischen Züge. — Der Bischof muss zugeben, dass die heidnischen Staaten an ihrem Teile den Absichten Gottes gedient haben[4]).

1) De civ. XV, 4 (C. scr. XL 2, 63). Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec ciuitas, quando est et ipsa in suo humano genere melior. Concupiscit enim terrenam quandam pro rebus infimis pacem; ad eam namque desiderat peruenire bellando; quoniam si uicerit et qui resistat non fuerit, pax erit, quam non habebant partes in uicem aduersantes et pro his rebus, quas simul habere non poterant, infelici egestate certantes. Hanc pacem requirunt laboriosa bella. hanc adipiscitur quae putatur gloriosa uictoria. Quando autem uincunt qui causa iustiore pugnabant, quis dubitet gratulandam esse uictoriam et prouenisse optabilem pacem? Haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt.

2) Epist. 153 VI, 16 (C. scr. XXXXIV 413 f.). Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, ungulae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, seueritas etiam boni patris. habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. haec cum timentur, et cohercentur mali et quietius inter malos uiuunt boni, non quia boni pronuntiandi sunt, qui talia metuendo non peccant . . rerum tamen non inutiliter etiam metu legum humana cohercetur audacia, ut et tuta sit inter inprobos innocentia et in ipsis inprobis, dum formidato supplicio frenatur facultas, inuocato deo sanetur uoluntas.

3) De gen. ad lit. IX, 9 (C. scr. XXVIII 2, 277).

4) De civ. XVIII, 22 (C. scr. XL 2, 296). Ne multis morer, condita est ciuitas Roma uelut altera Babylon et uelut prioris filia Babylonis, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare. (S. d. folg. Zeilen.)

Das assyrisch-babylonische Reich in seiner gewaltigen Ausdehnung, Rom in seiner weltbezwingenden Grösse, beide Staaten haben die Schrecken des Krieges, aber auch die Segnungen des Friedens einer grösstmöglichen Anzahl von Völkern gebracht und verbürgt. Hier mündet dann die Theorie in jene theokratische Ableitung des Staates, von der schon vorher gehandelt wurde.

So weit der Politiker Augustin. Er bietet keine neuen Offenbarungen. Im wesentlichen lernten wir den Staat an sich als natürliches Produkt und seine historische Gestalt als Repressivmittel gegen die Sünde schon bei den Vorgängern dieses Schriftstellers kennen. Nur fehlte jenen bei weitem die Grosszügigkeit und die Fülle der Gedanken und vor allem die bewusste Stellungnahme gegenüber dem heidnischen Staate.

Über den Augustin jedoch, welcher mit soviel Wärme geradezu sich der so oft geschmähten Weltreiche annimmt, triumphiert der Christ, welcher von der Glorie des himmlischen, des Gottesstaates ganz erfüllt die Welt und alles, was mit ihr zusammenhängt, in Nacht und dunkles Grauen getaucht daliegen sieht. Für diesen Christen Augustin gibt es nur zwei Reiche, das eine der Demut und Gottesliebe — das Reich Gottes, das andere, in welchem Hochmut und Selbstliebe nur walten, — das Reich der Gottlosen[1]); die Bürger des einen nur an himmlischen Gütern Genüge findend, des andern Untertanen mit allen Fasern am Irdischen hängend; ewig das eine und vergänglich das andre[2]). Keine Frage, dass der heidnische Staat, wenn Augustin ihn einzig nach

1) De civ. XIV, 28 (C. scr. XL 2, 56 f.). Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contentum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemtum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur.

2) De civ. XV, 1 (C. scr. XL 2, 59). sic in uniuerso genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo adque moriendo procurrere ciuitates, prior est natus ciuis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad ciuitatem Dei. Ebenda XV, 4 (63). Terrena porro ciuitas, quae sempiterna non erit (neque enim, cum extremo supplicio damnata fuerit, iam ciuitas erit), hic habet bonum suum, cuius societate laetatur, qualis esse de talibus laetitia rebus potest,

seinem ethischen und religiösen Charakter wertet, diesem letzteren Reiche angehört, da ihm die Erkenntnis Gottes, der Glaube und die Liebe zu Gott mangeln. Kain, der erste Städtegründer, wie das alte Testament erzählt, wird bei Augustin, weil er sich von Gott abwendete und den Bruder erschlug, das Haupt auch der civitas terrena[1]), und der römische Staat später, der weltbeherrschende Vertreter des Heidentums, fällt mit diesem Reiche der Gottlosen, soweit es auf Erden in Erscheinung tritt, zusammen. Sein Gründer ist ein Brudermörder gleich Kain[2]), und diese Untat hat eine unendliche, mit der Zeit stets anwachsende Zahl von Freveltaten und Greueln nach sich gezogen, bis endlich der römische Staat zu einem unerschöpflichen Pfuhl der Sünde und des Lasters wurde[3]). Was gibt dieser Tatsache gegenüber, fragt Augustin, Cicero ein Recht, bei seiner Definition des Staates denselben auf die Gerechtigkeit zu basieren? Wusste doch das gesamte römische Volk nichts von der Gerechtigkeit, welche allein den Christen kund ist[4]), sondern die Geschichte hat

1) De civ. XV, 5 (C. scr. XL 2, 64). Primus itaque fuit terrena ciuitatis conditor fratricida; nam suum fratrem ciuem ciuitatis aeternae in hac terra peregrinantem inuidentia uictus occidit. Ebenda XV, 8 (73); XV, 17 (95 f.).

2) De civ. XV, 5 (C. scr. XL 2, 64). Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae ciuitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, ἀρχετύπῳ quaedam sui generis imago respondit,

3) De civ. II, 18 (C. scr. XL 1, 85).

4) De civ. XIX, 21 (C. scr. XL 2, 408). Quapropter nunc est locus, ut . . expediam . . secundum definitiones, quibus aput Ciceronem utitur Scipio in libris de re publica, numquam rem publicam fuisse Romanam. Breuiter enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio si uera est, nunquam fuit Romana res publica, quia nunquam fuit res populi, quam definitionem uoluit esse rei publicae. Populum enim esse definiuit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rem publicam; ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse . . procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rem publicam.

Ebenda II, 21 (C. scr. XL 1, 90 ff.).

genugsam dargetan, dass nicht die Gottesliebe, wohl aber Eroberungssucht und Herrschlust, die charakteristischen Äusserungen des Egoismus, dort am Ruder waren [1]) und einen seinem Wesen nach einem Räuberverein, einer Räuberbande gleichenden Staat hervorrufen konnten, kein Staatswesen aber mit sittlichen Zielen [2]). Die wahre Gerechtigkeit nun glaubt Augustin nur dem Staate eigen, in welchem Christus das Zepter führt [3]), und erst wenn alle Menschen, gleichviel welchen Ranges und Standes, welchen Alters und Geschlechts, sich zur christlichen Lehre nicht nur bekennen, sondern dieselbe auch befolgen, wird der Gipfel der Vollkommenheit und Glückseligkeit erreicht werden, wird die grosse Einheit, zu der Gott die Menschen schuf, und welche er in dem einen Adam vorbildete, hergestellt sein [4]). In diesem durch den

1) De civ. I, 30 (C. scr. XL 1, 53) eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia uitia generis humani meracior inerat uniuerso populo Romano.

2) De civ. IV, 4 (C. scr. XL 1, 166). Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? Ebenda IV, 6 (169f.). Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

Viel Kopfzerbrechen hat gerade diese Stelle verursacht, und gar häufig ist sie kommentiert worden. Man wird wohl zugeben müssen, was Scholz mit grosser Schärfe ausspricht, dass sie eine Absage an den Staat enthält, allerdings nicht an den Staat an sich, wohl aber an den im Verlaufe der Zeit gewordenen, an den Staat, in welchem Augustin lebte. Wie Tertullian, so vermag eben auch Augustin zuweilen keinen Zusammenhang mehr zu erkennen zwischen der göttlichen und der durch Menschen hervorgerufenen Ordnung, und dann steht Gott für ihn ganz jenseits der Welt und ihres Treibens.

3) De civ. II, 21 (C. scr. XL 1, 93). uera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est.

4) De civ. II, 19 (C. scr. XL 1, 86). Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent adque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuuenes et uirgines, seniores cum iunioribus, aetas omnis capax et uterque sexus

Glauben und die Liebe geeinten Weltverbande wäre die Kleinheit nebeneinander liegender Staaten kein Grund mehr zur Friedensstörung; denn auf immer wäre die Gier nach räumlicher Erweiterung der Macht ja verbannt, und wie grosse Familien könnten die Staaten, in Eintracht dem Dienste Gottes unterstellt, Seite an Seite bestehn [1]). Ein solcher Idealzustand jedoch scheint Augustin noch in weiter Ferne zu liegen. Ist doch erst selten genug der Welt das Glück zuteil geworden, dass gute, vom Glauben beseelte Männer an der Spitze eines grossen Reiches auf lange Dauer heilbringend wirkten und viele Untertanen dem ewigen Reiche zuführten [2]). Resigniert wendet sich der Bischof daher ab von dem irdischen Treiben. Einen höheren Rang nehmen diejenigen ein, welche dem Weltdienste überhaupt entsagen [3]). Über alle irdischen Reiche geht das ewige Leben [4]) und wohl dem, welcher sich durch keine weltliche Beschäftigung von dem Streben danach abhalten lässt.

.. exactores ipsi adque milites: et terras uitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et uitae praesentis ornarct sua felicitate res publiea, et uitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet.

1) De civ. IV, 15 (C. scr. XL 1, 182). Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuuit ut cresceret, quod utique paruum esset, si quies et iustitia finitimorum contra sc bellum geri nulla prouocaret iniuria ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parua essent concordi uicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae ciuium.

2) De civ. IV, 3 (C. scr. XL 1, 166). Qua propter si uerus Deus colatur eique sacris ueracibus et bonis moribus seruiatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent; ncque hoc tam ipsis quam illis utile est, quibus regnant. Ebenda V, 19 (253f). Illi autem, qui uera pietate praediti bene uiuunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.

3) Epist. 189, 5 (C. scr. LVII 134). Maioris quidem loci sunt apud deum, qui omnibus istis saecularibus actionibus derelictis etiam summa continentia castitatis ei seruiunt.

4) Civ. VI, 1 (C. scr. XL 1, 270). aeterna uita quae terrenis omnibus regnis sine ulla dubitatione uel conparatione praeferenda est.

Weltentsagung, Verzicht auf den Staat und seine Güter, darin klingt die Lehre Augustins aus, und zuletzt ist dieser Ton der stärkste geworden und hat alle andern überdeckt.

c) Göttliches und menschliches Gesetz.

Zur Ergänzung des Bisherigen mag die Erläuterung einer Frage dienen, welche im praktischen Leben mehr als einmal an die Christen herantrat und natürlich besonders akut war, solange der Staat heidnischen Göttern huldigte.

Im allgemeinen haben die christlichen Schriftsteller die Achtung vor dem Gesetzmässigen überhaupt auch auf das Recht des Staates übertragen. Bekannte Motive kehren wieder. Nach Tertullian garantiert die Vernunft das Gesetz [1]), und er findet nun in der heidnischen Gesetzgebung, soweit die Sittlichkeit wenigstens in Frage kommt, eine Übereinstimmung mit jenen ursprünglichen Regeln, welche Gott im Dekaloge zusammengefasst und erneuert hat [2]). Nicht wenig musste es ferner einer günstigen Beurteilung des politischen Rechtes zu statten kommen, dass die Gesetzgebung in der Hand des Kaisers lag [3]), dessen Herrschaft anerkanntermassen auf Gott zurückging. So ist es er denn, wie Augustin bezeugt, welcher die Rechte durch die Kaiser und Könige den Menschen gibt [4]).

Von einer restlosen Unterwerfung unter die Staatsgesetze ist jedoch ebenso wenig die Rede wie von der unter Herrscher und Obrigkeit. Schon Justin weist hin auf die Unvollkommenheit der menschlichen Gesetze, die vorzüglich von ihrem Mangel, zur Gottesgemeinschaft hinzuführen, herstammt [5]). Gott hat zwar die Gesetze gewollt, aber Form und Inhalt

1) De cor. 4 (M. II 81). nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendet.

2) Apol. 45 (M. I 499). dum tamen sciatis ipsas quoque leges vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore formam mutuatas. Diximus iam de Mosis aetate.

3) Ambros. Epist. 21, 9f. (M. XVI 1004f.).

4) S. oben in Ioan. VI, 25 (XXXV 1437). Epist. 93 XII, 50 (C. scr. XXXIV 2, 493).

5) 1. Apol. 10 (7).

nach sind sie ein Produkt des getrübten menschlichen Verstandes und daher dem Irrtum und Wechsel unterworfen [1]). Einigermassen rigoros bezeichnet Laktanz den Nutzen als Ausgangspunkt der menschlichen Gesetze. Von gerechten Gesetzen kann natürlich in einem gottlosen Staate nicht die Rede sein [2]). Widerwillig und nur gezwungen mag Laktanz sich einem Rechte gebeugt haben, das in seinen Augen nur den Namen eines solchen trug. Milder urteilt Augustin: nicht alles, was Recht heisst, ist Recht [3]). Im übrigen gibt es ohne Gerechtigkeit auch für ihn kein Recht [4]).

Als vollwertiges und unbedingt verpflichtendes Recht schätzt er, wie alle Väter, nur dasjenige, welches dem göttlichen, ewigen Gesetze nicht zuwiderläuft [5]). Befiehlt das staatliche Gesetz etwas gegen den Willen Gottes, so dürfen die Christen ihm den Gehorsam versagen. Immer ist das göttliche Gesetz dem politischen überlegen, und unter allen Umständen muss Gott die Treue gewahrt werden. Davon kann nichts entbinden, weder Drohung noch Gefahr des Lebens. In solchen Sätzen liegt die Kraft christlicher Überzeugung beschlossen. Dass hinter solcher Überzeugung der Mut der Tat stand, davon reden die Christenverfolgungen eine unvergängliche Sprache.

1) Tert. Apol. 4 (M. I 285). Si lex tua erravit, puto, ab homine concepta est; neque enim de coelo ruit.

Lact. Div. inst. VI 9, 7 (XIX 511). aliut est igitur ciuile ius, quod pro moribus ubique uariatur, aliut uera iustitia, quam uniformem ac simplicem proposuit omnibus deus.

2) Lact. Div. inst. VI 9, 2f. (XIX 510). uel si iustitiam sequi uolet, diuini tamen iuris ignarus gentis suae leges tamquam uerum ius amplectetur, quas non utique iustitia, sed utilitas repperit. cur enim per omnes populos diuersa et uaria iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit quod putauit rebus suis utile? (Vergl. das vorhergehende Kapitel.)

3) Enarr. in ps. 145, 15 (M. XXXVII 1894).

4) De civ. XIX, 21 (C. scr. XL 2, 408).

De lib. arb. I 5, 11 (M. XXXII 1227).

5) De lib arb. I 6, 15 (M. XXXII 1229). Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint.

Origenes hat als erster den Fall eines Konfliktes zwischen dem staatlichen und göttlichen Gesetze erwogen. Wo das geschriebene Gesetz des Staates, führt er aus [1]), etwas anderes befiehlt als das natürlich göttliche, da darf man allein der Weisung Gottes folgen. Unstatthaft ist es, den Gesetzen der Sünde zu gehorchen [2]), die überhaupt eigentlich keine Gesetze sind [3]). In demselben Sinn äussern sich Laktanz [4]), Ambrosius [5]), und nicht zuletzt betont Augustin die Abhängigkeit des menschlichen Rechtes von dem ewigen Gesetze. Von dem weisen und guten Gesetzgeber erwartet er, dass er sich stets nach diesem richtet und von ihm bestimmen lässt, wenn im Wandel der Zeiten die Verhältnisse neue Gesetze erfordern [6]). Verstösst ein Herrscher hingegen wider

1) C. Cels. V, 37 (III 40f.). Δύο τοίνυν νόμων προκειμένων γενικῶς, καὶ τοῦ μὲν ὄντος τῆς φύσεως νόμου, ὃν θεὸς ἂν νομοθετήσαι, ἑτέρου δὲ τοῦ ἐν ταῖς πόλεσι γραπτοῦ, καλὸν ὅπου μὲν μὴ ἐναντιοῦται ὁ γραπτὸς νόμος τῷ τοῦ θεοῦ μὴ λυπεῖν τοὺς πολίτας προφάσει ξένων νόμων: ἔνθα δὲ τὰ ἐναντία τῷ γραπτῷ νόμῳ προστάσσει ὁ τῆς φύσεως τουτέστι τοῦ θεοῦ, ὅρα εἰ μὴ ὁ λόγος αἱρεῖ μακρὰν μὲν χαίρειν εἰπεῖν τοῖς γεγραμμένοις καὶ τῷ βουλήματι τῶν νομοθετῶν, ἐπιδιδόναι δὲ ἑαυτὸν τῷ θεῷ νομοθέτῃ καὶ κατὰ τὸν τούτου λόγον αἱρεῖσθαι βιοῦν, κἂν μετὰ κινδύνων καὶ μυρίων πόνων καὶ θανάτων καὶ ἀδοξίας τοῦτο δέῃ ποιεῖν. καὶ γὰρ ἄτοπον, τῶν ἀρεσκόντων τῷ θεῷ ἑτέρων ὄντων παρὰ τὰ ἀρέσκοντά τισι τῶν ἐν ταῖς πόλεσινόμων, καὶ ἀμηχάνου τυγχάνοντος ἀρέσκειν θεῷ καὶ τοῖς πρεσβεύουσι τοὺς τοιούσδε νόμους, καταφρονεῖν μὲν πράξεων, δι' ὧν ἀρέσει τις τῷ τῶν ὅλων δημιουργῷ αἱρεῖσθαι δὲ ἐκείνας, ἐξ ὧν ἀπάρεστος μέν τις ἔσται τῷ θεῷ, ἀρεστὸς δὲ τοῖς οὐ νόμοις νόμοις καὶ τοῖς τούτων φίλοις.

2) C. Cels. VIII, 56 (III 272).

3) Ebenda V, 40 (III 44). οὐ νόμοις νόμοις. S. auch V, 37.

4) Epit. 59 (XIX 744). supra leges enim dei lex est: ea quoque quae pro licitis habentur uetat, ut iustitiam consummet. Div. inst. VI 17, 24 (XIX 545). sed ut inbentibus facere nos contra legem dei contraque iustitiam nullis minis aut suppliciis terreamur, quominus dei inssionem inssioni hominis praeferamus.

5) Epist. 21, 10 (M. XVI 1005).

6) De vera rel. 31, 58 (M. XXXIV 148). Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est; ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat.

die Vorschriften Gottes, verlangt er Unbilliges, so ist es ein Verdienst, vor ihm schuldig zu werden [1]). — Niemals wird allerdings das Recht des Staates vollkommen mit dem Gesetze Gottes sich decken. Es wird stets genötigt sein, der menschlichen Schwäche entgegenzukommen [2]). (Wir erinnern uns, dass die Juristen dem ius civile ähnliche Konzessionen machten und schon vor Augustin eine reinliche Scheidung zwischen Recht und Moral versuchten.)

Mögen daher, das drückt wohl im ganzen die Meinung der „Väter" aus, alle untersehiedlichen Gesetze, alle Sitten und Gewohnheiten der Völker der Erde, sofern sie dem Glauben und Gehorsam gegen Gott den Weg nicht zu sperren versuchen, ruhig bestehen bleiben [3]). Der Gerechte wird sie nicht umstossen wollen, weil er im Grunde nichts mit ihnen zu schaffen hat [4]). Er bedarf ihrer nicht, und wenn der eine Gott allgemein verehrt würde, so wären die politischen Gesetze gänzlich überflüssig. Das eine göttliche wäre hinreichend, die Menschen in dauerndem Frieden zu einen [5]).

1) Epist. 185 II, 18 (C. scr. LVII 7). quicumque ergo legibus imperatorum, quae contra dei ueritatem feruntur, obtemperare non uult, adquirit grande praeminm. Epist. 105 II, 7 (C. scr. XXXIV 2, 599).

2) De lib. arb. I 5, 13 (M. XXXII 1228). Videtur enim tibi lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur; et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideoquae facit improbanda sunt.

3) De civ. XIX, 17 (C. scr. XL 2, 404). Haec ergo caelestis ciuitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus ciues euocat adque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus Deus colendus docetur, non inpedit.

4) Aug. De lib. arb. I 15, 31 (M. XXXII 1238). eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intelligis.

5) Lact Div. inst. V 8, 9 (XIX 422). denique ad regendos homines non opus esset tam multis et tam uariis legibus, cum ad perfectam innocentiam dei lex una sufficeret, neque carceribus

3. Schluss: Die Ergebnisse unter Bezugnahme auf die Anschauungen von Troeltsch und Schilling.

Wenn man nun zurückschauend auf die Untersuchung die Frage aufwirft, wie weit die christlichen Schriftsteller sich die stoische Naturrechtslehre zu eigen gemacht, und nach welcher Richtung hin sie in ihrer Weltanschauung durch dieselbe beeinflusst worden sind, so fällt zunächst rein äusserlich betrachtet auf, dass der Begriff des Vernunft- und Naturgesetzes als der allgemeinsten, ewig unvergänglichen sittlichen Norm unmittelbar den Weg in die christliche Literatur gefunden hat und eingegangen ist in den des offenbarten Gesetzes Gottes, wohingegen vom Naturrechte kaum einigemal die Rede ist. Das ist wohl hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben, dass die „Väter" mit der Jurisprudenz nur ganz vereinzelt Fühlung genommen zu haben scheinen. Selbst bei Augustin findet sich kein Eingehen auf die speziell juristischen Rechtsbegriffe und Rechtsformulierungen.

Im wesentlichen ist der gesamte Ideenkomplex der Stoa in die christliche Lehre übergegangen. Die Stoiker folgerten aus dem Naturgesetze die Ursprünglichkeit und Naturgemässheit von Recht und Staat. Bei den „Vätern" haben wir dazu die entsprechende Parallele. Gemäss der Herleitung des Naturgesetzes von Gott wird auch der Staat durchweg als von Gott herstammend aufgefasst, und zwar hat Gott sowohl den Staat im weiteren Sinne, das heisst das Gemeinschaftsleben der Menschen überhaupt hervorgerufen, als auch seine Hand über der späteren Entwickelung zum Staate im eigentlichen Sinne des Wortes gehalten. Damit war die Verbindung zwi-

neque gladiis praesidium neque terrore poenarum. cum praeceptorum caelestium salubritas humanis pectoribus infusa ultra ad iustitiae opera homines erudiret. Iustin 1. Apol. 12. 3 ff. (8). Οὐ γὰρ διὰ τοὺς ὑφ' ὑμῶν κειμένους νόμους καὶ κολάσεις πειρῶνται λανθάνειν ἀδικοῦντες, ἀνθρώπους δ' ὄντας λανθάνειν ὑμᾶς δυνατὸν ἐπιστάμενοι ἀδικοῦσιν· εἰ δ' ἐμαθον καὶ ἐπείσθησαν θεὸν ἀδύνατον εἶναι λαθεῖν τι . . κἂν διὰ τὰ ἐπικείμενα ἐκ παντὸς τρόπου κόσμιοι ἦσαν, ὡς καὶ ὑμεῖς συμφήσετε. Ἀλλ' ἐοίκατε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὓς κολάζητε ἔτι οὐχ ἕξετε.

schen Gott und Welt, zwischen Christentum und Staat hergestellt, und es wäre das schönste Verhältnis zu der sozialen und staatlichen Ordnung möglich gewesen. Was aber auf der einen Seite das Christentum der Stoa verdankte, büsste es wieder ein durch die Übernahme auch jener verhängnisvollen Unterscheidung eines ursprünglichen „goldenen Zeitalters" und der darauffolgenden, durch Sünde und Verbrechen charakterisierten, verderbten staatlichen Zustände. Abgesehen von Clemens und Origenes, über deren Ansichten wir hinsichtlich dieser Meinung nicht genügend unterrichtet sind, gilt der historische Staat bei allen „Vätern" als Produkt der Sünde, freilich auch als Erzieher zum Guten, als Hüter und Schützer von Eintracht und Sitte, aber ersteres wird doch weiter stärker empfunden. Über dem Staate waltet Gott als der Richter, der durch die Zwangsmittel einengender Gesetze und tyrannischer Herrschaft die Widerwilligen gefügig macht. Scheu und Ehrfurcht konnte man vor diesem Werkzeuge Gottes wohl empfinden, aber kein wärmeres Gefühl regte sich dafür. Alle Innigkeit und Tiefe der Empfindung konzentrierte sich vielmehr auf das übersinnliche Reich Gottes. Das malte man mit immer leuchtenderen Farben. Dort fand man Gott wieder als den Vater und Freund, der seinen im Glauben ihm zugewandten Kindern liebevoll die Arme entgegenbreitet und die Fülle der Seligkeit und dauernden Frieden ihnen beschert. So mangelt denn der Staatslehre der christlichen Autoren der entscheidende Grundton, die Vaterlandsliebe. Freilich kam von vornherein ein wichtiger Faktor in Wegfall. Schwer war es für den Christen, Vertrauen zum Staate zu gewinnen. Immer musste er in Furcht sein, etwas wider den Willen Gottes zu tun, etwas, was dem Heile seiner Seele schaden konnte, wenn er sich mit dem heidnischen Staate einliess. Er hatte nicht die Gewähr, dass die Ziele des Staates und derer, die ihn leiteten, im wesentlichen in derselben Bahn lagen wie seine eigenen. Daher war nur eine bedingte Anerkennung der staatlichen Einrichtungen möglich. Häufig genug musste der Widerspruch erregt werden, und der wandte sich natürlich nicht regelmässig nur gegen eine einzelne Institution, ein einzelnes Gesetz, sondern wurde allzu oft auf

den gesamten Staat übertragen. Daher kam es, dass zu einer Zeit, als böse Tage für Rom kamen, steigende Verwirrung und Korruption im Innern und Feinde ringsum, dazu die Gefahr einer wachsenden Staatsentfremdung nicht zum wenigsten auch durch die christlichen Schriftsteller, wenn man den gewaltigen Einfluss solcher Männer wie Ambrosius und Augustin erwägt, kräftig unterstützt und vermehrt, das Staatsleben untergraben wurde.

Dem gegenüber zeigte sich auf der andern Seite wieder, bedingt durch den Mangel an Patriotismus und echter Teilnahme am Staate, ein weitgehender Konservatismus. Eifrig wird versichert, dass die Christen kein Interesse an einem Umsturz der staatlichen Einrichtungen haben. Diese Haltung ist besonders der Sklaverei gegenüber zu beobachten. Eine Entwickelungsmöglichkeit des Staates und Soziallebens nach der guten Seite hin wurde von den „Vätern" kaum ernstlich je erwogen.

Im Grunde bedeutet es also wenig, wenn Schilling betont, dass „die christlichen Autoren eine in den Hauptpunkten einheitliche und übereinstimmende Theorie bieten"[1]). Wie diese Lehre das praktische Verhalten der „Väter" zum Staate bestimmte, das ist die Frage, auf welche es ankommt. Macht man sich diese klar, so wird man wohl kaum noch von einem „imponierenden Gedankenbau" reden können. Es kann nicht geleugnet werden, dass die Stellung der christlichen Schriftsteller zum Staate eine schwankende blieb, und die Weltentsagung galt immer zuletzt als das einzige Rettungsmittel aus allen Konflikten. So muss denn das Resultat Troeltschs als in der Hauptsache erwiesen angesehen werden[2]). Das frühe Christentum hat den Weg zum Staate nicht gefunden. Allerdings wurde es infolgedessen auch nicht in seinen Untergang hineingezogen und konnte helfen, eine neue Welt aufzubauen, nachdem die alte in Trümmer zusammengesunken war.

1) a) S. 238.
2) S. besonders e) S. 152 f.; 173.

Lebenslauf.

Margarete, Anna, Karoline Huebner, geboren am 31. Januar 1886 zu Trarbach an der Mosel als Tochter des verstorbenen Gymnasialoberlehrers Prof. Dr. Bernhard Huebner und seiner Gattin Klara geborene Willach, preussischer Staatsangehörigkeit, evangelischer Konfession, besuchte die Evangelische höhere Mädchenschule und Lehrerinnenbildungsanstalt zu Cöln am Rhein. Nach mehr als zweijähriger Lehrtätigkeit an der genannten Anstalt begann sie im W. S. 1909 ihre Studien in Bonn und setzte dieselben dort bis zum W.-S. 1916/17 fort. Zwischendurch machte sie 1912 nach privater Vorbereitung am Apostelgymnasium zu Cöln das Abiturientenexamen. Sie studierte Geschichte, Deutsch, Griechisch und Latein. Vorlesungen hörte sie bei den Herren Professoren v. Bezold, Brinkmann, Bühler, Bülbring, C. Clemen, P. Clemen, Elter, Enders, Erismann, Franck, Hammacher, Hashagen, Herrmann, v. Kraus, Levison, Litt, Litzmann, Meissner, Ohmann, Platzhoff, Schneider, Schulte, Schultz, Selz, Störring, Stutz, Trautmann, Wentscher, Wilcken, Willers, Wilmanns.

Anregung und Förderung verdankt sie vor allem den Herren Professoren Geheimrat v. Bezold und Privatdozent Prof. Dr. Hashagen, ihrem Lehrer.

END OF
TITLE